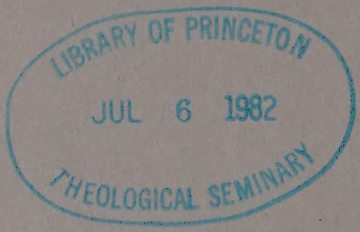
Die Stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi

Ernst Cremer

BT
263
.C73
1900



BT 263 .C73 1900
Cremer, Ernst, 1863-1922.
Die stellvertretende
Bedeutung der Person Jesu

Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi

von

Ernst Cremer, lic. theol.,
a. o. Professor in Marburg.

Zweite, neu bearbeitete Auflage.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1900.

Vorrede zur zweiten Auflage.

In dieser zweiten Auflage der vorliegenden Schrift ist in der ersten Hälfte der Text der ersten einer starken Überarbeitung unterzogen worden; die zweite Hälfte (von S. 92 an) ist völlig neu. Ich habe zwar keineswegs einen Anlaß gefunden, den in der ersten Auflage vertretenen Grundgedanken aufzugeben, ich hoffe aber, denselben klarer dargestellt und konsequenter durchgeführt zu haben. Namentlich gilt dies von der Beziehung des Todes Jesu zur Reichspredigt. Daß der Versuch zu machen ist, auf diesem Wege, durch eine Untersuchung des Zusammenhangs des Todes Jesu mit seinem Leben und Wirken, zu einer Lösung des Problems der Versöhnung zu gelangen, diese Überzeugung hat sich mir nur befestigt, einmal im Blick darauf, daß es die Aufgabe der Theologie nur sein kann, den Wegen Gottes, wie sie uns in der Schrift berichtet sind, nachzugehen, nicht aber an dieselben von vorgefaßten Voraussetzungen irgendwelcher Art aus heranzutreten, und daß es diese Aufgabe mit sich bringt, nicht sowohl in der Schrift oder einzelnen Aussagen derselben den Beweis des dogmatischen Systems zu suchen, sondern den Schriftinhalt selbst in seinem innern Zusammenhang zu erfassen, aus seinen Voraussetzungen heraus zu begreifen, und dann von hier aus die Frage nach seiner innern Begründung zu stellen. Dazu kommt ferner die Thatsache, daß die Theologie die

Anforderungen, welche das evangelische Schriftprincip stellt, namentlich in dem vorliegenden Problem weder in der Vergangenheit noch auch in der Gegenwart erfüllt hat, und daß doch zuzugestehen ist, daß die überlieferte Darstellung der Versöhnungslehre eine Reihe von Fragen offen läßt, oder auch gerade hervorruft, welche durch die gegenwärtige Lage der Theologie erst recht zum Bewußtsein gebracht sind. Denn daß mehr wie sonst in der Gegenwart ein Bedürfnis nach einem Verständnis des Geheimnisses des Kreuzes erwacht ist, liegt am Tage. Möchten die folgenden Ausführungen wenigstens für diejenigen, welche mit mir in der Anschauung von der Person Christi übereinstimmen, auch in der neuen Auflage, ja in ihr erst recht einen Beitrag zu diesem Verständnis bedeuten; möchte es in seiner neuen Gestalt zur Mitarbeit anregen an einem Gegenstand, welcher einer eingehenden Arbeit nicht nur wert ist, sondern derselben auch bedarf, welcher einem Paulus das Centrum nicht nur seiner Theologie, sondern seines Glaubens gewesen ist.

Marburg, 25. Juni 1900.

E. Cremer.

Inhalt.

Seite

Erstes Kapitel. Geschichte und Stand der Frage. Die verschiedenen Typen der Versöhnungslehre 1

Die Heilsbedeutung Christi in der alten Kirche und bei Luther. Die stellvertretende Bedeutung Christi bei Luther und Anselm. Die kirchliche Versöhnungslehre des Protestantismus, Kritik und Entwicklung derselben. Der pietistische Typus der Versöhnungslehre. Hofmann. Der rationalistische Typus. Ritschl und seine Schule.

Zweites Kapitel. Die Fragestellung 30

Der Begriff der Strafe. Dogmatik und Geschichte. Die Evangelien und die Geschichtsforschung. Die Evangelien und die apostolische Heilsverkündigung.

Drittes Kapitel. Die Messianität Jesu. Die Reichspredigt und die Wunder 41

Der Christusname. Die prophetische Reichspredigt und der Messias. Die Reichspredigt Jesu bei den Synoptikern. Die Vergebung der Sünden durch Jesus. Reich und Vergebung bei Johannes. Der Reichsbegriff bei Ritschl. Der Gerichtsgedanke bei R. und in der Predigt Jesu. Die Wunder Jesu.

Viertes Kapitel. Die Gottheit Jesu 69

Die Weltstellung Jesu. Die Gottheit Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes. *Κύριος* und *θεός*. Die Gottheit Jesu bei Ritschl. Religiöse Bedeutung des Bekenntnisses zur Gottheit Jesu. Die Gottheit Jesu bei Hofmann und in der altprotestantischen Dogmatik. Gottheit Jesu und Reichspredigt. Das Problem des Leidens Jesu.

Fünftes Kapitel. Das Leiden Jesu 87

Das Leiden als That. Das Leiden und die Messianität. Das Leiden bei Ritschl und Hofmann. Die centrale Bedeutung des Kreuzes im Christentum. Baur über die Leidensverkündigung. Die Leidensverkündigung bei den Synoptikern. Die Leidensverkündigung bei Johannes.

Seite

Sechstes Kapitel. Die Stellvertretung 108

Die Entscheidung am Kreuze. Die Gottverlassenheit Jesu. Das Strafleiden. Die Auferstehung. Die persönliche Vertretung. Gottheit und Kreuz. Obedientia activa. Jes. 43, 3. 4.

Siebentes Kapitel. Der Tod Jesu als Opfer. 128

Das Opfer Israels. Das Blut. Der Priester. Das Opfer Jesu. Der Gesetzesgehorsam Jesu.

Achtes Kapitel. Das Leiden Jesu und das Martyrium 146

Das Leiden der Gerechten. Jesaja 53. Martyrium und Opfer Jesu. Offenbarung und Versöhnung. Der Ausgangspunkt der Versöhnungslehre.

Neuntes Kapitel. Die Versöhnung 162

Das Problem der Sünde. Sünde und Gnade. Das Problem der Vergebung. Die Versöhnung. Gott in Christo. Versöhnung und Reich Gottes.

Erstes Kapitel.

Geschichte und Stand der Frage. Die verschiedenen Typen der Versöhnungslehre.

Noch nie ist über die Person Jesu verhandelt worden, ohne daß es die Frage nach unserem Heil gewesen ist, um deren Entscheidung es sich eigentlich handelte. Seitdem er selbst auf die von ihm erhobene Frage: τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; die Antwort herausgefordert hat, daß er für uns der κύριος sei, ist diese Frage: was dünkt euch um Christus? niemals gestellt worden, ohne die andere: was haben wir an Christus? Und diese ist stets als die Frage nach der Bedeutung Jesu für unser Heil gemeint gewesen, als die Frage: haben wir, und wie haben wir an ihm Gott? Der Standpunkt, von welchem aus die Frage erhoben ist, hat sich geändert. Einst fragte man: cur deus homo? wie kommt Gott dazu, in diesem Menschen uns entgegenzutreten? Jetzt ist der Standpunkt des Fragenden der umgekehrte: wie kommt dieser Mensch zu dem Anspruch, daß uns in ihm Gott entgegentrete? — die Frage aber, um die es sich handelt, ist noch immer dieselbe: haben wir und wie haben wir in ihm Gott als den Gott unseres Heils? Einst stellte man zuerst die Frage nach Gott und nach unserm Heil und dann und darum die Frage nach der Bedeutung, welche Jesus für unser Heil hat; jetzt stellt man zuerst die Frage nach der Bedeutung Jesu für uns, und muß in der Folge jedesmal dazu fortschreiten, nach der Bedeutung Jesu für unser Heil zu fragen: die Beschäftigung mit jener Person nötigt stets zu dieser Frage. Einst hat

das religiöse Problem zur Geschichte geführt, und jetzt vermag man das geschichtliche Problem der Person Jesu nicht zu behandeln, ohne zu dem religiösen Problem zu gelangen. Man hat gemeint, daß die Frage, welche sonst durch die Jahrhunderte der christlichen Kirche hindurch den Ausgangspunkt der Verhandlungen über die Person Jesu bildete, die Frage nach dem Heile, den Fragenden an einer unvoreingenommenen Schätzung der geschichtlichen Wirklichkeit hindere, aber wer nun von dieser selbst ausgehend nach ihrem Inhalt fragt, findet im geschichtlichen Problem jedesmal das religiöse. Es ist noch kein „Leben Jesu" geschrieben worden, ohne daß nicht schließlich der Historiker dogmatisierte. Und das gilt doch selbst in dem Fall, daß der Historiker zu dem Ergebnis kommt, daß wir Gott auch ohne Christus haben; denn damit spricht er sein Urteil über den Anspruch Jesu, daß wir Gott nur in ihm haben.

Unvermeidlich führt die Frage nach dem Heil zur Frage nach der Person Jesu und die Frage nach der Person Jesu zur Frage nach dem Heil. Es ist die That der Reformation, auf diese Fragen eine unumwundene Antwort gegeben zu haben. Der Zusammenhang der Fragen ist auch vorher denen, die die eine derselben aufwarfen, bewußt gewesen. Nur das Bewußtsein, daß mit der Frage nach der Person Jesu auch die nach unserm Heil entschieden werde, erklärt die Festigkeit, mit welcher die alte Kirche es behauptet, daß Jesus Gott ist. Nur deshalb läßt sie nicht von dem Satz, daß Erlöser sein heißt Gott sein, weil, wenn Jesus nicht das letzte ist, damit auch das erste hinfällt. Um das ganze Christentum handelt es sich für sie in dem Bekenntnis zur Gottheit Christi. Quicunque vult salvus fieri — diese Einleitung des die Gottheit Christi bekennenden Symbolum Athanasianum drückt es aus, was ihr jenes Bekenntnis wert war. Der Zusammenhang der Fragen ist ihr klar bewußt gewesen. Eine unumwundene Antwort hat sie nur auf die eine derselben, die nach der Person Jesu, gewagt. Das steht ihr fest, daß Erlöser sein heißt Gott sein, aber den Satz wagt sie nicht, daß, wenn Jesus Gott ist, Gott sein heißt Erlöser sein. Die Frage

nach dem Heil bleibt ihr immer noch Frage. Es ist die That der Reformation, auf diese Frage die Antwort gegeben zu haben. Hat die alte Kirche es sich nicht nehmen lassen, daß Erlöser sein heiße Gott sein, so läßt Luther es sich nun auch nicht nehmen, daß Gott sein heiße Erlöser sein. Für ihn liegt nicht nur die Frage, sondern auch die Antwort in der Person Jesu. Die Bedeutung Jesu liegt ihm darin, daß wir in ihm unseres Heiles gewiß sind. Und lag für die alte Kirche das ganze Christentum in dem Bekenntnis, daß Jesus Gott sei, so liegt ihm das ganze Christentum in der Erkenntnis, daß wir in Jesu Gottes als des Gottes unseres Heils gewiß sind. Rechtfertigung ist es, was er im Glauben an ihn findet, und die Rechtfertigung aus dem Glauben ist ihm der articulus stantis et cadentis ecclesiae.

Seitdem ist es die Behauptung der Heilsgewißheit, um deren Begründung es sich bei der Frage nach der Person Jesu handelt. Das Interesse dieser Frage kann aber durch jene Behauptung nur vermehrt werden. Es würde ein sehr geringes Bewußtsein von dem Gewicht dieser Behauptung verraten, wenn etwa von vornherein feststehen sollte, daß, wie die Begründung auch geschehe, damit an der Thatsache selbst nichts geändert werde. Thatsächlich ist auch die Verschiedenheit der Versuche zur Lösung dieser Frage niemals als indifferent empfunden worden. Harnack[1]) macht darauf aufmerksam, daß nicht in dem Teil der Kirche, welcher sich der Reformation verschloß, sondern eben in der Kirche der Reformation und in ihr allein noch das Dogma lebenskräftig sei, während es sonst erstarrt wäre. Wenn Harnack auch dies nicht als auf dem Boden der Kirche der Reformation berechtigt will gelten lassen — was wird diese Erneuerung des Dogma in der Kirche der Reformation bewirkt haben, wenn nicht eben dasselbe, wodurch die Reformation die Erneuerung der Kirche bewirkt hat: die Behauptung der Heilsgewißheit und die Meinung, daß eben dies die Bedeutung des Dogma sei Heilsgewißheit zu begründen, daß aber darum auch nur das Dogma es sei, worauf Heilsgewißheit sich gründen lasse?

[1]) Dogmengesch. III, S. 695.

Die alte Kirche hat die Behauptung, daß wir in Jesu unseres Heiles gewiß sind, nicht gewagt. Man darf ihre Scheu vor derselben doch nicht nur aus dem Hang zum „Gesetz" erklären wollen. Es haben auch andere Motive mitgewirkt. Die Behauptung erschien als zu schwerwiegend, als daß sie gewagt werden könnte. Weshalb wird denn zur Erlangung der Seligkeit immer mehr und mehr gefordert, weshalb muß zu dem, was Jesus gethan hat, noch die eigene Leistung und das eigene Opfer, und hierzu die Leistungen und Opfer anderer hinzukommen, und endlich sogar die Wiederholung des Opfers Christi durch den Priester im Meßopfer gefordert werden? Gewiß wirkt jener Hang zum Gesetz mit, gewiß verrät die beständige Steigerung der Forderungen ein besonderes Maß von Vertrauen zur eigenen Leistungsfähigkeit, aber dieselbe beweist doch andererseits auch ein tiefes Bewußtsein von der Höhe des Ziels, von dem Gewicht der Behauptung der Heilsgewißheit. Dasselbe überwiegt schließlich das Zutrauen zur eigenen Leistungsfähigkeit, denn was als erreichbar gilt, ist im besten Fall Wahrscheinlichkeit, nie Gewißheit in betreff des Heiles.

Hat nun aber den Reformatoren jene Behauptung als weniger schwerwiegend gegolten, daß sie dieselbe gewagt haben? Wenn je ein Mensch die Bedeutung derselben empfunden hat, so ist es Luther gewesen. Ihn hat der Weg, welchen die Kirche als den Weg zum Heile zeigte, auch nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit kommen lassen. Im Gegenteil, auf diesem Wege rückt ihm das Ziel immer ferner. Was er auf demselben findet, ist nur seine Sünde, nicht Versöhnung. Wenn er nun dennoch gewagt hat seines Glaubens zu leben, wenn er die Bedeutung Christi darin gefunden hat, daß an ihn glauben heißt seines Heiles gewiß sein, so kann diese Gewißheit nicht erkauft sein mit dem Verzicht auf jene Beurteilung seiner Sünde. Nur eine solche Vergebung konnte ihm annehmbar erscheinen, in welcher das Urteil seines Gewissens über seine Sünde seine volle Anerkennung fand, in welcher dasselbe bejaht, nicht geleugnet, aber abgeschwächt wurde; das war aber das Urteil, daß der Sünder Gott wider sich habe, daß die

Sünde des göttlichen Gerichts schuldig mache. Von hier aus erschien ihm die Lehre der Schrift, daß Christus in seinem Tode stellvertretend die Strafe unserer Sünde getragen habe, als das unentbehrliche Fundament der neuen Erkenntnis, welche er aus ihr gewonnen: der Gerechte lebt seines Glaubens. Nur das macht ihm die Aufhebung des göttlichen Verdammnisurteils über unsere Sünde, welches er nur zu laut und deutlich in seinem Gewissen vernommen hat, welches alle eigenen Versuche, vor Gott gerecht zu werden, zu schanden gemacht hat, in Christus glaubhaft, daß eben dies Verdammnisurteil in Christus seine Anerkennung fand. Das aber gab seiner Glaubensgewißheit auch den festesten Grund.

Um die Frage nach dem Recht dieser Behauptung wird es sich im Folgenden handeln. Wenn die Behauptung: an Jesus glauben heißt seines Heiles gewiß sein, so schwer wiegt, daß sie die Frage nach dem Wie? der Begründung immer von neuem herausfordert, so wird sich's nun fragen, ob die Begründung jener Behauptung in dem Gedanken des stellvertretenden Strafleidens wirklich zutreffend und allein zureichend ist, oder ob etwa Luther, wie Harnack[1]) meint, die Lehre von der Heilsbedeutung Christi in Formen gefaßt hat, welche er als Erbe der Vergangenheit überkam, und deren Widerspruch gegen das Neue, welches er selbst brachte, ihm noch nicht zum Bewußtsein kam.

Daß jene Behauptung nun in der That der Reformation charakteristisch ist, zeigt nichts besser, als ein Vergleich der Lehre Luthers mit der damals herrschenden Lehre des Anselm. Es ist eine geläufige Annahme, daß die nachreformatorische Theologie in Übereinstimmung mit der Theologie Luthers sich innerhalb der von Anselm vorgezeichneten Bahnen bewegt habe. Keines der verschiedenen Glieder dieser Annahme entspricht der Wirklichkeit. Weder hat Luther Anselms Lehre aufgenommen, noch ist es der nachreformatorischen Theologie gelungen, die in Luthers Verkündigung enthaltenen Principien völlig zur Geltung zu bringen. Doch steht dieselbe der Theologie Luthers weit

[1]) Dogmengesch. III, S. 691 ff.

näher, als diese der des Anselm. Zwar setzt sich Luther nicht mit der Lehre Anselms ausdrücklich auseinander, aber das, was er über die stellvertretende Bedeutung Jesu Christi sagt, ist von dem, was Anselm über dieselbe sagt, ebenso verschieden, wie der Ausgangspunkt der Reformation von dem des Anselm verschieden war. Zwar darin stimmen beide überein, daß ihnen der Schwerpunkt des Problems in der Frage liegt: quanti ponderis sit peccatum. Aber sie beantworten dieselbe beide ganz verschieden. Anselm sieht den Weg zur Lösung in dem Satz: aut poena aut satisfactio, gerade diesen Satz aber, nach welchem die Strafe der Sünde durch bestimmte Leistungen und Opfer ersetzt werden kann, muß Luther leugnen. Dieser Satz hat zum Ablaßhandel geführt; wie hätte Luther auch nur unwissentlich ein Princip vertreten können, in dessen Konsequenzen sein Auftreten seinen letzten Anlaß hatte? Thatsächlich aber sieht Luther die Bedeutung Jesu Christi nicht wie Anselm darin begründet, daß er die Strafe als Stellvertreter seines Geschlechts durch eine Leistung ersetzt, welche geeignet war, dem Geschädigten, nämlich Gott, eine Genugthuung zu gewähren, auf Grund deren er von der Strafe absehen konnte. Luther sieht die Bedeutung Jesu Christi vielmehr darin, daß er gelitten hat, was wir um der Sünde willen leiden müßten. Bei Anselm wird der Tod Christi von dem Leben desselben isoliert. Gelebt hat er uns zum Vorbild, gestorben ist er Gott zur Genugthuung. Luther aber stellt das ganze Leben Christi unter den Gesichtspunkt des Todes und sieht in seinem Leben das Leben dessen, der von Anfang an erduldet hat, was wir erdulden müßten, bis es im Tod zum Abschluß dieses Leidens kam. Christus hat nicht durch eine Leistung die Strafe ersetzt, sondern er hat die Strafe stellvertretend getragen. Wenn Luther den Ausdruck satisfactio gebraucht, oder vielmehr nach seinen eigenen Worten zuläßt, hat derselbe nicht den Sinn des Anselm, sondern die satisfactio besteht im Erleiden der Strafe.[1])

Es ist demnach keineswegs schlechthin ein Erbe der Ver-

[1]) Vgl. Th. Harnack, Luthers Theologie, II, S. 339 ff.

gangenheit, welches Luther festgehalten hat, indem er in Christo unserm Stellvertreter unser Heil verwirklicht sieht. Luther hat vielmehr auf diesem Punkt ebenso entschieden mit der Vergangenheit gebrochen, wie er es durch die Leugnung der Gerechtigkeit aus den Werken gethan hat. Verwirft er es, daß Werke, nämlich jene von der Kirche auferlegten Leistungen und Opfer, Heil erwürben, so ist es auch nicht seine Meinung, daß Christus auf diesem Wege unser Heil verwirklicht habe. Kann jener Weg nicht der unsere sein, so ist er auch nicht der seinige gewesen. Daher die Abneigung Luthers gegen das Wort satisfactio, welches, weil es nun einmal die Wirkung jener guten Werke, Opfer, kirchlichen Leistungen bezeichnet, welche zur Erlangung der Vergebung der Sünden auferlegt wurden, in seiner Anwendung auf das Werk Christi die Meinung hervorrufen konnte, als handle es sich hier wieder um derartige Leistungen. Das ist freilich die Meinung Anselms, und hierin stimmen die sonst verschiedenen Darstellungen des Werks Christi in der scholastischen Dogmatik überein. Anselm stellt mit der scholastischen Theologie das Lebenswerk Christi unter denselben Gesichtspunkt, unter welchem für sie das Lebenswerk des Christen steht: wie dieser sein Heil durch Leistungen und Opfer erlangen muß, so hat ihm Christus auf demselben Wege Heil erworben. Wie zu den Leistungen des Einzelnen die der „Heiligen" ergänzend hinzutreten, so auch die Christi — *für die katholische Theologie ist Christus der größte Heilige, der durch sein Verdienst die unseren ergänzt.* Mit dem Satz: aut poena, aut satisfactio steht Anselm mitten auf dem Boden der katholischen Ethik. Es versteht sich von selbst, daß, sobald jener Grundgedanke, jene ganze in demselben ausgedrückte Lebensanschauung fiel, sobald man an der katholischen Ethik irre wurde, *auch die Bedeutung Christi nicht mehr unter dem Gesichtspunkt jener Ethik begriffen werden konnte.* Der völlige Bruch der Reformation mit jener Ethik hat sich auch auf diesem Punkte bewährt; auf diesem entscheidenden Punkt ist sich die Reformation nicht untreu geworden. Gerade der Umstand, daß Luther sich nicht mit der katholischen Ver-

söhnungslehre ausdrücklich auseinandersetzt, und, ihm selbst unbewußt, auch auf diesem Punkte anders lehrt, beweist die Macht des Princips, welches er vertrat. Dasselbe trieb ihn weiter, auch wo er es selbst nicht wußte. Eben darum aber ist es nun von besonderem Wert festzustellen, daß Luther nur in einer stellvertretenden Bedeutung Christi unser Heil verwirklicht sieht, zwar nicht darin, daß er durch satisfaktorische Leistungen unsere Strafe ersetzt hat, aber darin, daß er sie getragen hat. Im Gegensatz zu Anselm gilt Luther also Strafe als unerläßlich; gerade der Vergleich läßt in dieser Überzeugung, welche Luther nicht etwa übernommen hat, ein gerade seiner Lehre wesentliches und charakteristisches Moment erkennen. Luther denkt bezüglich der Unerläßlichkeit der Strafe weit strenger als Anselm und die gesamte katholische Theologie. Das stellvertretende Tragen unserer Strafe durch Christus ist dann das, was Luther satisfactio nennt.

Diese Erkenntnis hat indes noch eine andere Seite. Also auch auf diesem Punkt hat die Reformation ein Neues gebracht, auch auf diesem Punkt keine Übereinstimmung mit der Vergangenheit, auch hier hat es die katholische Theologie nicht zu einer Erkenntnis gebracht, welche als ein gemeinsamer Besitz gelten dürfte! Darüber darf nun aber nicht vergessen werden, was beiden gemeinsam ist. Es verdient nun aber erst recht unsere Beachtung, daß die katholische Theologie auch von diesem Ausgangspunkt aus und auch unter dem Einfluß dieser Grundanschauung zur Behauptung einer stellvertretenden Bedeutung Christi gelangt ist. Soweit sich die theologische Arbeit der Kirche überhaupt zurückverfolgen läßt, rechnet dieselbe mit der Behauptung einer stellvertretenden Bedeutung Christi und sucht dieselbe zu erklären und zu begründen. Daß unser Heil auf einer That Christi beruht, daß er gethan hat, was wir nicht thun können, daß insbesondere sein Leiden der Grund unseres Heils ist, daß es ein Opfer ist, eine Leistung, welche ersetzt, was uns fehlt, die Bezahlung einer Schuld, daß er als Stellvertreter gehandelt hat, dieser Gedanke ist freilich ein Erbe der Vergangenheit auch für die katholische Theologie, nur daß sie die stellvertretende Bedeutung Christi mit ihren Mitteln

zu verstehen gesucht hat. Dieser Gedanke ist von der Kirche stets vertreten worden, mit demselben vertraten Luther und die Reformatoren in der That eine gemeinsame und ununterbrochene kirchliche Tradition. Was sie Stellvertretung nannten, war etwas ganz anderes, als was die katholische Theologie so nannte, aber das hatten sie mit ihr gemein, daß sie ihn Stellvertreter nannten. Bewußt war ihnen allen nur diese Übereinstimmung mit der Vergangenheit, zu deren Betonung sie ja auch sonst durch die Lage der Dinge veranlaßt waren, und ihre Abweichung von der Vergangenheit ist ihnen nicht bewußt geworden. Aber Heilsgewißheit finden sie darum in Christus, weil er Stellvertreter ist. Sie glauben hierüber ebenso zu lehren, wie die Vergangenheit gelehrt hat, und nur dadurch wollen sie sich von ihr unterscheiden, daß sie ihr zum Bewußtsein bringen, was das wert ist, was bisher schon geglaubt wurde; sie glauben nichts anderes. Im Zusammenhang mit dieser Betonung des gemeinsamen Glaubens steht das Streben, auch in der Vergangenheit die aufzufinden, welche auch den Wert des Glaubens wie sie schon erkannt haben. Unter diesen Zeugen der Rechtfertigung aus dem Glauben wird auch Anselm genannt. Merkwürdig ist jedenfalls, daß Anselm, wo er seine Beweisführung zu Ende bringt, in der Schrift cur deus homo? aber auch sonst, in den Meditationes, allerdings Heilsgewißheit gerade aus der Stellvertretung, die Christus geübt hat, ableitet. Aber die Konsequenzen dieser Erkenntnis, die so durchbricht, zu ziehen, hat ihm eben die Ethik verwehrt, welche wie die Norm seines Lebens, so den Ausgangspunkt seines Denkens bildet. Man muß scheiden zwischen Anselm dem Christen und Anselm dem Theologen.

Dieser Sachverhalt, nämlich einerseits die Thatsache, daß auch die katholische Theologie, obwohl in ihrer Theorie sich von dem Gedanken des ursprünglichen Christentums ebenso weit entfernend, wie die katholische Kirche überhaupt in ihrer Praxis, dennoch den Gedanken einer stellvertretenden Bedeutung Jesu festgehalten hat, andererseits der Umstand, daß die Reformation im unbewußten Bruch mit der katholischen Tradition den Gedanken des stellvertretenden Strafleidens Christi erneuert hat,

läßt uns auf starke religiöse Motive schließen, welche in dem letzten Gedanken wirksam sind. Eben damit tritt dann auch die Bedeutsamkeit des Problems, welches derselbe bezeichnet, ans Licht. Denn obwohl aufgestellt, um ein Problem zu lösen, muß er doch auch seinerseits als eins der schwierigsten Probleme der theologischen Arbeit erscheinen, und zwar gerade wieder vom Standpunkte reformatorischer Sündenerkenntnis aus. Wie ist, wenn doch vor Gott jeder für sich einstehen muß, und es gerade von der Reformation so entschieden betont wird, daß niemand dem andern die Last der persönlichen Verantwortung abnehmen kann, wo so alle kirchlichen Garantien der Seligkeit verworfen werden, doch im Centralpunkt des religiösen Lebens, in der Begründung der Heilsgewißheit, die Berufung auf ein stellvertretendes Eintreten zulässig? Und wenn denn der Gedanke zum apostolischen Christentum gehört, wie ist er hier gemeint? wie begründet? Giebt es ein ethisch berechtigtes Eintreten?

Die nachreformatorische Theologie hat die Stellvertretung durch den Gedanken der göttlichen Gerechtigkeit, mit welcher sich die Barmherzigkeit auseinandersetzen müsse, ehe sie wirksam werden könne, in ihrer Notwendigkeit zu erweisen versucht. Gott ist ihr wesentlich justitia distributiva. Von hier aus gewinnt auch sie den Begriff der satisfactio wieder; Gott bedarf, um vergeben zu können, seiner Gerechtigkeit wegen einer Genugthuung, deren stellvertretende Leistung durch Christus die Barmherzigkeit zuläßt, welcher zu solcher Stellvertretung geeignet ist, weil er als Gott der ganzen Welt gleichwertig ist, deren Glied er als Mensch selbst ist. Der Begriff der Stellvertretung ist hier der höchste Gesichtspunkt, unter welchem Person und Werk Christi aufgefaßt werden, und zwar bildet er, das ist der unleugbare Vorzug dieser Darstellung vor der Anselms, den einheitlichen Gesichtspunkt, unter welchem Leben und Tod zusammengefaßt und in ihrer Bedeutung verständlich gemacht werden sollen. Man muß hier nun unterscheiden zwischen dem, was jene Theologen haben sagen *wollen*, und dem, was sie gesagt haben, zwischen dem Gedanken, den sie zum Ausdruck bringen

wollten, und seiner Formulierung. Dieser Gedanke aber, um dessen Darstellung es ihnen zu thun war, ist der von Luther verkündigte, nach ihm nicht vergessene, in Predigt und Lied jener Zeit immer neu ausgesprochene: daß Christus, was er gethan und gelitten hat, für uns gethan und gelitten hat, daß kein Akt seines Lebens ist, der nicht seine Bedeutung für uns hat, und der nicht diese Bedeutung für uns dadurch erhielt, daß er immer „für uns", d. i. als unser Vertreter vor Gott, gehandelt hat. So ist er nicht nur für uns gestorben, sondern er hat auch „für uns" gelebt. Nicht nur sein Leiden wird zurückverfolgt bis zu seiner Geburt, welche schon selbst als ein Anfang desselben verstanden wird, und dies das ganze Leben hindurch fortgehende Leiden Christi als ein Tragen unserer Sünde an unsrer Statt erklärt, sondern es soll auch sein Thun als das des Stellvertreters verstanden werden. Aber die Einheitlichkeit dieser Anschauung wird nun wieder dadurch zerstört, daß die einzelne Art des Lebens und Leidens Christi nicht als die Auswirkungen des Triebes der Liebe, die ganz für uns da sein will, sondern als Rechtsakte verstanden werden. Es hat nun alles einzelne rechtlichen, satisfaktorischen Wert. Dadurch wird sowohl das Leben in eine Anzahl einzelner satisfaktorischer Handlungen zerlegt, als auch Leben und Tod voneinander geschieden. Nun wird jeder einzelne Akt darauf hin angesehen, inwieweit er geeignet ist, der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes Genüge zu thun, bezw. was er zu diesem Zweck leistet, und dies hat zu der bekannten Unterscheidung der oboedientia activa und passiva geführt. Christus habe lebend an unserer Stelle das Gesetz erfüllt, sterbend an unserer Stelle die Strafe getragen; da er als Stellvertreter gehandelt, so wird uns um seines Todes willen Vergebung, um seines Lebens willen Gerechtigkeit zugerechnet. Um seines Todes willen sind wir straffreie Sünder, um seines Lebens willen erst straffreie Gerechte. Diese Nebeneinanderstellung des Thuns und Leidens, wodurch auseinandergerissen wird, was ineinander gesehen werden muß, hat ferner dennoch wieder dazu geführt, daß aller Nachdruck auf das Ereignis des Todes in seiner Vereinzelung fällt. Denn ist die

Voraussetzung richtig, daß der strafenden Gerechtigkeit Genüge geschehen muß, so ist damit, daß diese Forderung im Tode Jesu erfüllt ist, auch genug geschehen — es ist lediglich die Reflexion, welche sich dann obendrein noch den Wert des Lebens Jesu vergegenwärtigt. Auf dem Faktum des Todes ruht unsere Erlösung. Dieses Faktum erhält seinen Wert durch die Gottheit der Person, aber nur deshalb ist Christus Gott, damit dies Faktum diesen Wert habe, Ersatz der Strafe der Menschheit zu sein. Wenn dann dem Erhöhten eine intercessio sacerdotalis zugeschrieben wird, so ist's eben dies Faktum, auf welches er sich beruft zu unsern Gunsten, wie wir uns auf dasselbe berufen sollen. Weil aber damit der Gerechtigkeit Genüge geschehen ist, so begründet es einen Rechtsanspruch, für den Vertreter wie für die Vertretenen, ein meritum, und in der That erfolgt nach Gerhard die Zurechnung des meritum ex justitia judicis. So wird die Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit. Gottes Barmherzigkeit hat den Vertreter gesandt. Dies kann freilich nicht aus der justitia distributiva Gottes erklärt werden. Aber nachdem die Gerechtigkeit gestraft hat, wird die Barmherzigkeit selbst zur Gerechtigkeit.

Gewiß hat die Theologie jener Zeit nur mit der ernstlichsten Sorgfalt festhalten wollen, was sie von Luther empfangen hatte, hier also besonders jenes „Für uns", welches Luther in jedem Punkt der Geschichte Jesu fand. Hierdurch erhielt für ihn die Geschichte Jesu, sein Leiden und Sterben, Einheit und Zusammenhang. Aber während er Auseinanderliegendes ineinander gesehen hat, haben sie Ineinanderliegendes voneinander getrennt, und über dem Zergliedern und Scheiden die Einheit, über dem Begriff die Sache verloren. In dieser Gestalt muß die Lehre von der Stellvertretung die Kritik herausfordern. Vor allem führt der die Anlage derselben beherrschende Begriff der justitia distributiva auf einen Irrweg. Es muß doch bedenklich gegen denselben machen, daß die Schrift, wenn sie von der Gerechtigkeit Gottes redet, nur eine Gerechtigkeit kennt, welche als Wohlthat, als Gnade empfunden wird, weil sie ihre Aufgabe darin erkennt, dem auf Gottes Gnade Trauenden sein Recht

zu verschaffen, nicht eine Gerechtigkeit, welche zuerst strafen muß, damit sie sodann vergeben kann, und zwar eben denselben, dem sie vergeben will, strafen, damit sie ihm vergeben kann. Allerdings muß Gott, um gegen die, die auf ihn trauen, gerecht sein zu können, auch strafen, aber das Objekt der Bethätigung seiner Gerechtigkeit sind nicht die Gestraften, sondern die Geretteten, und die Strafe ist nur Mittel zum Zweck. Dort aber ist es der Gerechtigkeit wesentlich zu strafen. Es darf als ein gemeinsames Ergebnis der theologischen Arbeit unseres Jahrhunderts gelten, daß das Verhältnis von Gnade und Gerechtigkeit in der Schrift gerade das umgekehrte ist von demjenigen, welches die altkirchliche Dogmatik beiden Begriffen zuschreibt. Während nach der letzteren die Gnade sich erhebt auf dem Grunde der Gerechtigkeit, erhebt sich nach der Schrift die Gerechtigkeit auf dem Grunde der Gnade. Daß in Gottes Gnade der Sünder ein Recht hat, dieser Gedanke bildet die Wurzel, aus welcher die Anschauung der Schrift von Gottes Gerechtigkeit erwächst. Der Begriff der nachreformatorischen Theologie von Gerechtigkeit ist nicht auf biblischem Boden erwachsen. Er kann darum auch nicht leisten, was er leisten soll. Ist es persönliche Gemeinschaft mit Gott, welche der Sünder begehrt, und soll nachgewiesen werden, daß er dieselbe in Christus findet, so muß geleugnet werden, daß dieser Nachweis gelungen ist, wenn Gott wesentlich justitia distributiva ist. So wahr es ist, daß derselbe Gott, der den Sünder rechtfertigt, mit seiner Sünde keine Gemeinschaft haben kann, daß also in der Anziehung des Sünders die Abstoßung seiner Sünde enthalten sein muß: der Gott der justitia distributiva ist nicht der, der dem Verlangen des Sünders gewinnend entgegen kommt, die eiserne Notwendigkeit der justitia distributiva ist nicht das, was das Vertrauen des Sünders hervorruft. Diesem Mangel vermag auch der Hinweis darauf nicht abzuhelfen, daß die justitia distributiva sich nur bethätige, indem sie sich dabei mit der misericordia auseinandersetze: das persönliche Vertrauen, welches der Sünder zu seinem Gott in Christus haben soll, vermag eine Lehre nicht zu begründen, die ihm einen Gott zeigt, der seines Lebensgehaltes nicht Herr

werden kann. Und wenn dann die Begründung der Herstellung der Gemeinschaft mit Gott gesetzt wird in das geschichtliche Ereignis des Todes Jesu, ohne daß ein innerer Zusammenhang desselben mit dem voraufgehenden geschichtlichen und nachfolgenden übergeschichtlichen Leben nachgewiesen wird, so vermag doch diese Darstellung es nicht zu begründen, warum der Sünder einen Gott hat, dessen persönliches Verhalten derart ist, daß er sich auf ihn verlassen kann. Denn der Sünder, welcher Gottes gewiß zu werden sucht, wird auf ein geschichtliches Ereignis verwiesen: zwischen Person und Person steht als Vermittlung nicht eine Person, sondern ein Faktum. Die Person ist nur das Mittel, dem Faktum seinen Wert zu geben: der Tod Christi wird mit Hülfe seiner Gottheit als Ersatz unserer Strafe quantitativ berechnet. Auch der Verweis auf den gleichfalls stellvertretenden Wert der oboedientia activa des Lebens Jesu läßt weder die Person Christi mehr hervortreten, noch den Zusammenhang des Todes mit dem Leben deutlicher werden. Denn auch das Leben Christi wird sachlich gewertet, und die oboedientia activa ist so im Grunde nicht die Ergänzung der oboedientia passiva, sondern die Nebeneinanderstellung der oboedientia activa und passiva enthält eine Tautologie. Die Zurechnung der in der oboedientia passiva vollzogenen satisfactio ist doch im Grunde schon Zurechnung von Gerechtigkeit, denn Vergebung der Sünden ist nicht etwas Negatives, dem erst in der Zurechnung der Gerechtigkeit das Positive zur Seite treten müßte, sondern sie ist dies Positive selbst. Gerade an die Lehre von oboedientia activa hat die Opposition gegen die Lehre von der Stellvertretung immer wieder angeknüpft. Und wieder ist es im übergeschichtlichen Leben Christi nicht die Person des Erhöhten, welche zwischen Gott und Menschen als Mittler steht, sondern das Ereignis des Todes bildet die Vermittlung, auf die er sich nur beruft. Dieses Faktum aber gewährt nun einen Rechtsanspruch auf Freisprechung der Sünder; dieselbe justitia, welche die Strafe vollzogen hat, spricht nun von derselben frei: so findet schließlich der Sünder einen Gott, der thut, was er thun muß, nicht aber einen Gott, dessen Thun ihm eben darum Ver-

trauen abgewinnt, weil es das Ergebnis freier im Gegensatz zu der erwarteten stehender Entschließung ist. Überall und auf jedem Punkt nicht ein Gott, der persönlich mit dem Menschen handelt, und mit dem der Mensch persönlich verkehrt, und nicht ein Mittler, dessen Person den freien Zugang zu Gott verbürgt, sondern eine sachliche Verhandlung und eine sachliche Vermittlung — durch eine sachliche Leistung ist Christus unser Stellvertreter. Der juristische Grundzug jener Lehre führt so zu mechanischer Auffassung der Vertretung, welche nichts weniger als eine ethische Rechtfertigung des Begriffs bedeutet.

Das religiöse Leben hat noch niemals in irgend einer Lehrform einen völlig adäquaten Ausdruck gefunden. Im persönlichen Verkehr mit Gott werden die Schranken der Lehrform überwunden und der Glaube, welcher in Christo den Zugang zu Gott hat, hat in der Übung dieses seines Rechtes stets den Mangel der Lehre ersetzt. Dies dürfte sich auch an denjenigen Zeugnissen jener Zeit nachweisen lassen, in welchen sich das religiöse Leben derselben unmittelbar ausspricht, besonders in denjenigen, welche die Heilsverkündigung jener Zeit enthalten und also die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht lehren, sondern verkündigen. Aber der Mangel der Lehre konnte nicht unbemerkt bleiben. Die Art, wie hier die Stellvertretung gefaßt und wie ihre Notwendigkeit und ihre Wirkungen im Wesen Gottes begründet wurden, mußte zu dem Versuch einer anderen Fassung auffordern. Die Geltung des Begriffes der justitia distributiva besonders im Verhältnis zur misericordia, die Lehre von der oboedientia activa, die quantitative Berechnung des Wertes des Leidens mit Hülfe des gottheitlichen Werts der Person, die Lehre vom meritum Christi und die von der intercessio sacerdotalis, welche wesentlich als intercessio oralis gefaßt wurde — an allen diesen Punkten mußte der Versuch erwachen, dem Inhalt eine andere Form zu geben. Der Widerspruch des Socinianismus hat mit der Form den Inhalt, mit dem Einzelnen das Ganze geleugnet und Christus eine stellvertretende Bedeutung überhaupt abgesprochen. Jene Lehre hat diesen Widerspruch überwunden und hat sich auch gegen den Widerspruch des Rationa-

lismus behauptet, aber nicht ohne mannigfache Modifikationen. Die wesentlichsten derselben dürften folgende sein. Den höchsten Gesichtspunkt, unter welchem das Verhältnis Gottes zur Welt aufgefaßt wird, bildet nicht mehr der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit, sondern der der göttlichen Liebe, das Verhältnis Gottes zur Welt sucht man ernstlich nicht mehr als Rechtsverhältnis, sondern als ethisches Verhältnis, als Liebesverhältnis zu verstehen, welches freilich durch den Gegensatz Gottes zur Sünde notwendig bestimmt wird. Deshalb sucht man vielfach den Begriff der Gerechtigkeit durch den der Heiligkeit zu ersetzen. Die Notwendigkeit stellvertretender Straferduldung soll so nicht sowohl rechtlich als sittlich begründet werden. Man verzichtet darum auf jeden Nachweis eines Gleichmaßes des Leidens Christi mit der Sündenstrafe der Welt; man will vielfach den juristischen Begriff der Strafe durch den ethischen der Sühne ersetzen, worunter man „eine Gutmachung der Sünde durch bejahende Herübernahme der Leidensfolge in den eigenen Willen" versteht, „wodurch die Wiederaufnahme in die sittliche Gemeinschaft ermöglicht wird" (Luthardt, Christliche Glaubenslehre, S. 403). So hat Christus den Namen Gottes geheiligt, indem er in priesterlichem Mitgefühl mit der Menschheit ihre Sache zu der seinen machte, unsre Schuld auf sich nahm und seinen Tod als Strafe ihrer Sünden verstand und erduldete, dabei zwar nicht das erlitt, was die Menschheit hätte erleiden müssen, aber doch in seinem Leiden den Gegensatz Gottes gegen die Sünde erfuhr, so wie er, der Sündlose ihn erfahren konnte. So ist er für uns der Grund des göttlichen Erbarmens, durch ihn ist Vergebung der Sünden sittlich möglich. Der Gedanke eines meritum Christi ist völlig verschwunden. Die Möglichkeit einer Vertretung für die Sünder findet man begründet in dem Verhältnis Christi zu den Sündern, wobei die einen ihn als Herrn der Welt, die andern ihn als Haupt der Gemeinde handeln lassen. Man ist also bestrebt, den rechtlichen und mechanischen Charakter des Begriffs der Vertretung zu überwinden. Dies die gemeinsamen Grundzüge in den Ausführungen der Vertreter der kirchlichen Lehren. Mit denselben verbinden sich indes viele Verschiedenheiten in den Einzel-

ausführungen. Das eigentliche Interesse aber dieser Darstellungen bildet die Behauptung des stellvertretenden Strafleidens Christi. Die Vergebung der Sünden gilt nicht als mit der Liebe Gottes einfach gegeben, die Frage nach der sittlichen Möglichkeit der Vergebung wird als schwerwiegendes Problem empfunden, welches man nur in jener Behauptung gelöst findet. Neuerdings hat namentlich Kähler[1]) auf die religiös-sittlichen Motive des Dogma mit großem Nachdruck hingewiesen. Auf diese weist auch gegenwärtig das große Interesse hin, welches dem Problem entgegenkommt. Nie ist diesem Punkt eine so eingehende Behandlung zu teil geworden, wie in unserer Zeit. Weit über die Kreise der Theologen hinaus bewegt die Frage, wie das Leiden Christi als stellvertretend zu begreifen sei, die Gemeinde. Dies besondere Interesse ist schon seit dem Wiedererwachen des Glaubens im letzten Jahrhundert wahrzunehmen. Ein Zeugnis dafür ist die Schrift von Tholuck „Von der Sünde und vom Versöhner", die für weitere Kreise bestimmt, in weitestem Kreise gelesen ist, von allen Schriften Tholucks die wirksamste. Sie ist charakteristisch einmal durch die Erneuerung der Behauptung des stellvertretenden Strafleidens Christi, die mit aller Entschiedenheit vertreten wird, sodann durch die Art der Begründung, welche die Wahrheit der altprotestantischen Lehre festzuhalten sucht und doch wieder nicht umhin kann, von ihr abzuweichen. Es zeigt sich darin überhaupt der eigentümliche Charakter der Lage: einmal gilt das Dogma als unveräußerlicher, wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens, andererseits empfindet man gerade hier und lebhafter denn je besondere Schwierigkeiten für das Verständnis. Man sieht sich mit dem Wiedererwachen des christlichen Glaubens, wenn man nicht in eine dem Christentum wie dem Protestantismus besonders widersprechende äußerliche Restaurationstheologie hineingeraten will, vor die Aufgabe gestellt, sich den Besitz der Vergangenheit neu zu erwerben, und das scheint hier besonders schwierig. Und doch kann man die Behauptung, um deren Begründung

[1]) S. dogmat. Zeitfragen II. Teil. Leipzig 1898.

und Verständnis es sich handelt, nicht aufgeben, denn wo man die reformatorische Sündenerkenntnis teilt, da kann man nur an einen Erlöser glauben, wenn das Gewissensurteil über die Sünde dabei zu seinem Recht kommt.

Die im Bisherigen dargestellte Lehrentwicklung bezeichnen wir als die kirchliche. Die ihr zu Grunde liegende Lehrform hat stets als die eigentliche Lehre der Kirche gegolten, sie hält auch die Behauptung der Apostel von dem stellvertretenden Strafleiden Christi am treuesten fest. Bedeutsam ist, daß wir auch in der kirchlichen Entwicklung eine zweifache Gestalt der Versöhnungslehre feststellen mußten, die katholische und die evangelische, die sich wesentlich unterscheiden. Dieser Entwicklung nun steht eine zweite zur Seite, die wir sowohl wegen ihrer Bedeutung für die Geschichte der Kirche überhaupt, als auch wegen ihrer Bedeutung für die Geschichte der Versöhnungslehre nicht außer acht lassen dürfen, die pietistische; im Gegensatz zu ihr steht endlich die rationalistische. Der Pietismus behauptet durchaus den Boden reformatorischer Sündenerkenntnis. Von hier aus hat er freilich dem Rationalismus gegenüber mit Entschiedenheit die Lehre von dem stellvertretenden Strafleiden Christi verteidigt. Indes ist bei hervorragenden Vertretern dieses Satzes, wie bei Jung-Stilling und Stier, derselbe eingeordnet in Grundanschauungen, welche der altprotestantischen Lehre fremd sind.[1]) Schon dies weist darauf hin, daß jene Lehre nicht den Grundanschauungen des Pietismus entspricht. Als die demselben eigentümliche Auffassung von der Versöhnung haben wir vielmehr eine andere anzusehen, deren charakteristisches Moment darin besteht, daß in ihr, in der positiven Gesetzeserfüllung Christi der Grund der göttlichen Gnade gesehen wird. Wenn auch von einzelnen Vertretern dieser Auffassung das Leiden Christi immer noch als Strafleiden bezeichnet wird, so liegt doch für sie nicht eigentlich hierin, sondern in der obedientia activa das Versöhnende. Diese Lehrform als die dem Pietismus eigentümliche anzusehen, sind wir berechtigt, weil der Pietismus seinem Wesen nach geneigt war,

[1]) S. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, S. 597 ff. 603 ff.

die Überwindung der Macht der Sünde mehr, als die Aufhebung ihrer Schuld zu betonen. Überwindung der Macht der Sünde war ihm das mit aller Entschiedenheit betonte letzte Ziel des Christentums, und es war dann nur konsequent, in ihr auch den Hauptgesichtspunkt für das Verständnis der Offenbarung Gottes in Christo zu sehen. Die letzten Wurzeln dieser Darstellung gehen auf Ötinger zurück. Bei Ötinger fällt schon der Hauptnachdruck auf die Überwindung des Bösen durch Christus, und auch sein Tod steht wesentlich unter diesem Gesichtspunkt: er ist die höchste Probe des Gehorsams Christi.[1]) Unter Ötingers Einfluß stehen Collenbusch, Hasenkamp und Menken. Namentlich Menken hat die letzten Principien dieser Anschauung scharf formuliert. „Die Schuld," sagt er, „ist das Geringere, die Sünde das Schwerere und Tiefere. Mit der erlassenen Schuld ist der Schaden und das Verderben der Sünde nicht hinweggenommen, die unheilvolle Quelle immer neuer Schuld nicht versiegen gemacht." „Die Menschen wußten, worin ihre Schuld bestand, in Ungehorsam und Unglauben, und also auch, daß diese Schuld mit nichts anderem bezahlt werden könne, als mit dem Gegenteil, Gehorsam aus Glauben".[2]) Von hier aus besteht Menken die Bedeutung Christi darin, daß er die menschliche Natur in seiner Person unsündlich gemacht hat. Während Ötinger im Tode Jesu eine Erduldung des Zorns Gottes sah, haben Collenbusch und Menken jede derartige Lehre auf das heftigste bekämpft. Die bedeutendste Vertretung aber haben jene Grundanschauungen bei Hofmann gefunden, obwohl Hofmann selbst als kirchlicher Theologe gezählt sein wollte. Die innere Verwandtschaft der Grundanschauung seiner Versöhnungslehre mit der der genannten Vertreter des Pietismus ist unverkennbar, wie eine Darstellung derselben zeigen wird. Um Wandlung des Verhältnisses, welches zwischen Gott und Menschen besteht, handelt es sich nämlich nach Hofmann.[3]) Dasselbe muß aus einem solchen, welches durch Sünde bestimmt ist, in

[1]) S. Ritschl, a. a. O. 608.

[2]) S. Menken, Anl. z. eig. Unterr. in der Heiligen Schrift. S. 310. M., von der ehernen Schlange. S. 92.

[3]) Schriftbeweis, 2. Aufl., bes. 2. Hälfte. 1. Abt.

ein neues gewandelt werden, welches nicht mehr durch Sünde bestimmt ist, aus einem Verhältnis der Schuldverhaftung in ein Verhältnis der Schuldfreiheit. Diese Wandlung bewirkt zu haben, das macht die Heilsbedeutung Christi aus. Aber nicht so hat er dieselbe vollzogen, daß er stellvertretend erduldet, was wir erdulden müßten. Vielmehr ist das Verhältnis Gottes und der Menschheit darum in ihm ein anderes geworden, weil er das Verhältnis einzigartiger Gemeinschaft mit Gott, welches ihm von Ewigkeit eignete, innerhalb der Menschheit durchgeführt hat und so der erste geworden ist, dessen Verhältnis zu Gott nicht mehr durch Sünde bestimmt ist. Nur so konnte das durch die Sünde in die Welt gekommene Unheil aufgehoben werden, daß innerhalb der durch die Sünde bestimmten Entwicklung ein neuer Anfang gesetzt wurde. In Christo, dessen Verhältnis zu Gott das Verhältnis vollkommener, durch Sünde nicht bestimmter Gemeinschaft war, ist dieser neue Anfang gesetzt. Damit er aber Anfänger einer neuen, von ihm ausgehenden Menschheit werden könne, war es notwendig, daß er alle den Konsequenzen der Sünde sich unterzog, in welchen sich der Zorn Gottes verwirklicht. Indem er in der gehorsamen Erduldung derselben, deren letzte und äußerste der Tod ist, sein besonderes Verhältnis zu Gott im Glauben aufrecht erhielt, hat er sich als der erwiesen, von welchem als einem lebenskräftigen Anfang eine neue Entwicklung ausgehen konnte. Indem er die äußerste der Konsequenzen der Sünde, den Tod, erduldete ohne an seinem Verhältnis einzigartiger Gemeinschaft mit Gott irre zu werden, ist er mit der Auferstehung in ein Verhältnis der Gemeinschaft Gottes übergegangen, in welchem er der Sünde gegenüber sich nicht mehr leidentlich verhalten mußte. Aber als Anfänger einer neuen Menschheit hat er gehandelt, welches er als das ewige Urbild der Menschheit sein kann: so hat mit seinem Tode das Verhältnis der *Menschheit* zu Gott aufgehört durch Sünde bestimmt zu sein, und mit seiner Auferstehung ein Verhältnis der Menschheit zu Gott begonnen, welches nicht mehr durch Sünde bestimmt ist, *der* Menschheit, welche von ihm stammend in ihm ihr Haupt erkennt. Als Anfänger einer neuen Menschheit hat er gehandelt, also als

ihr Repräsentant, wie auch Adam als Repräsentant der von ihm stammenden Menschheit gehandelt hat. Insofern kann also von einer stellvertretenden Bedeutung Christi geredet werden.

Es ist klar, daß in der Versöhnungslehre Hofmanns die Grundanschauungen der genannten Vertreter des Pietismus wiederkehren. Was Hofmann mit der kirchlichen Lehre verbindet, ist die Anschauung, daß das Verhältnis zwischen Gott und Menschheit um der Sünde willen einer Wandlung bedarf, daß Gott die Sünde nicht ohne weiteres vergeben kann, daß sie irgendwie wieder gutgemacht werden muß. Was ihn von derselben trennt, ist die Anschauung, daß das Gutmachende in der positiven sittlichen Leistung Christi zu sehen ist, deren höchste Probe nur die Erduldung des Leidens und in ihm des Zorns Gottes ist. So bleibt zwar für ihn Christus der Grund der göttlichen Gnade, um Christi willen vergiebt Gott die Schuld, aber im Grunde um seiner Gerechtigkeitserfüllung willen. Um dieses Gerechten willen ist Gott den Ungerechten gnädig. Die Behauptung des stellvertretenden Strafleidens Christi hat bei Hofmann einen ganz andern Sinn und eine andere Bedeutung als in der kirchlichen Lehre. Sie hat nicht centrale Stellung im Vorgang der Versöhnung. So sehr auch Hofmann gegenüber seinen Gegnern betont hat, daß er an jener Behauptung festhalte, so wenig sagt sie doch in beiden Fällen dasselbe. Zwar führt auch Hofmanns Auffassung dazu, dem Leiden Christi besonderen Wert beizulegen. Denn ist die Ertragung des Leidens überhaupt eine Probe des Charakters, so offenbart die willige Ertragung eines besonderen Maßes von Leidens, hier des äußersten Übels, des Todes, in welcher Gottes Zorn der Welt immanent ist, ein besonderes Maß sittlicher Treue. Und so vermag Hofmann zu sagen: um des Leidens dieses Gerechten willen ist Gott der Welt gnädig. Aber, so ähnlich die Aussagen klingen, so verschieden ist doch Hofmanns Auffassung von der der Orthodoxie. Thatsächlich steht hier das Leiden doch unter einem ganz andern Gesichtspunkt, als dort. Es ist doch wesentlich obedientia activa; das eigentlich Versöhnende ist und bleibt nicht der Tod, sondern das Leben Jesu, dessen krönender Abschluß dieser Tod ist. Es ist doch nicht

nur, wie Hofmann wollte, „eine neue Form alte Wahrheit zu lehren", sondern die neue Form birgt auch einen neuen Inhalt. Freilich, so ganz neu dieser Inhalt doch auch nicht. Nicht nur darum nicht, weil wir hier Grundanschauungen pietistischer Vorläufer finden, auf die nur Hofmann selbst sich nicht beruft; jene Gedanken erinnern vielmehr an weiter zurückliegende Darstellungen, und zwar ist es eine doppelte Parallele, die sich uns nahelegt und auf welche hier hinzuweisen das Interesse der Sache gestatten möge: einmal finden wir derartige Anschauungen von dem sühnenden Wert des Leidens der Gerechten als sittlich besonders wertvoller Leistungen schon in der Theologie der Synagoge, also des Pharisäismus,[1]) worauf wir im Verlauf unserer Untersuchung noch näher einzugehen haben werden, sodann aber drängt sich doch der Vergleich mit Anselm auf. Auch hier ist das Leiden Christi ja schon die sittlich wertvolle Leistung, die die Schuld bezahlt. Nur sieht freilich der katholische Theologe ihren Wert darin, daß sie Gott nicht geschuldet ist, der evangelische darin, daß sie Leistung schuldigen Gehorsams ist. Aber immerhin ist der Grundgedanke auch in dieser Gestalt nicht evangelisch. Das darf uns andererseits freilich nicht blind machen gegen den Vorzug dieser Auffassung. Einmal ist der Begriff der Vertretung nicht mehr mechanisch-äußerlich aufgefaßt, dieselbe wird vielmehr aus dem organischen Zusammenhang Jesu als des Hauptes mit der Gemeinde verstanden. Sodann stehen Tod und Leben Jesu hier unter einem Gesichtspunkt, es ist ein einheitlicher geschichtlicher Zusammenhang, in dem hier Wirken und Leiden Jesu angeschaut werden. Der Vorzug der Hofmannschen Theologie, das intellektualistische Verständnis der Offenbarung durch das heilsgeschichtliche ersetzt zu haben, kehrt hier wieder. Aber es fragt sich, ob der geschichtliche Zusammenhang so richtig aufgefaßt ist, ob Jesus selbst das wirklich als seine Aufgabe angesehen hat, zu deren Erfüllung er gesandt war, das Leben eines Gerechten zu leben und den Tod eines Gerechten zu sterben, oder ob es anders war, in welcher Weise er die Welt von der Strafe der Sünde, dem Tod und der

[1]) S. die Belege bei Weber, Altsynagog. Theol. § 71, bes. Abschn. 3.

Verdammnis, hat erlösen wollen? In der Theologie hat Hofmann keine Nachfolge gefunden. Aber in der Gemeinde sind die Grundanschauungen seiner Versöhnungslehre noch zu finden. Collenbusch, Hasenkamp und Menken haben in weiteren Kreisen Anregungen hinterlassen. Der Gedanke, daß im Grunde die Gerechtigkeit Christi das Versöhnende sei, tritt in Wort und Schrift uns nicht selten entgegen. Es finden sich auch wohl beide dargestellte Auffassungen nebeneinander. Ein interessanter Beleg hierfür ist die oben erwähnte Schrift von Tholuck. Die Darstellung beginnt hier mit dem Nachweis: „Die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, erfüllt er. Um sie zu erfüllen, durfte er nicht meiden, was der Eintritt in das sündige Geschlecht Schweres brachte." Nun ist für das ganze Geschlecht in der Gerechtigkeit des Einen die Heiligkeit objektiv gegeben. Also hier ist der thuende Gehorsam, dessen Bewährung auch hier das Leiden ist, das Ganze, das eigentlich Versöhnende.[1]) Hernach läuft die Darstellung Tholucks darauf hinaus, die kirchliche Lehre zu rechtfertigen. Aber sie enthält unzweifelhaft das derselben heterogene Moment, welches Hofmanns Darstellung ganz beherrscht.

Eine Neigung zu derselben wird überall dort sich finden, wo man die Überwindung der Macht der Sünde vorwiegend betont. Es ist nun klar, daß dies weit tragende Konsequenzen hat. Es ergiebt sich aus ihr vor allem eine andere Begründung der Heilsgewißheit. Zwar bleibt, da Christus der Grund der göttlichen Gnade bleibt, das Verhältnis zu Christus, also der Glaube die Bedingung des Heilsbesitzes. Aber auch diese Behauptung erhält hier einen anderen Sinn, als den sie bei den Reformatoren hat. Der Gläubige besitzt Gottes Wohlgefallen fortan um Christi willen, weil Christus die Macht der Sünde überwunden hat, also weil er in ihm an dieser Überwindung teil hat, er ist rechtfertigend als Princip der Heiligung; gilt die Versöhnung auch der Welt, so ist wirklich versöhnt doch nur die Gemeinde; wie denn auch für Hofmann nicht die Menschheit, sondern die neue Menschheit es ist, die Christus als

[1]) S. a a. O. S. 54—57. (8. Aufl.)

ihr Haupt vertritt: das ist notwendig, weil ja die Versöhnung die principielle Überwindung der Macht der Sünde durch den Zusammenschluß mit Christus zu ihrer Voraussetzung hat. So kehrt hier die pietistische Umbiegung der justificatio per fidem in eine justificatio propter fidem wieder; damit wird aber die Rechtfertigungslehre Luthers in ihrem Wesen alteriert, auch wenn der Begriff, wie dies bei Hofmann der Fall ist, noch forensisch aufgefaßt wird. Diese Versöhnungslehre zeigt sich durchaus als die dem Pietismus entsprechende. Sie hat ihre Wurzel in der Frage nach der Befreiung von der Macht der Sünde. Und wer wollte nun leugnen, daß der Pietismus in dieser Beziehung berechtigte Interessen vertreten hat? Sind nicht nach dem Wort Christi selbst die ethischen Wirkungen des Christentums das Kriterium seiner Wahrheit, also auch das Kriterium für die Wahrheit einer christlichen Lehre? Werden wir nicht in der That genötigt sein, jede Auffassung des Gedankens des stellvertretenden Strafleidens Christi zurückzuweisen, bei welcher sich ergeben sollte, daß dieselbe nicht hinreichend geeignet ist, Motiv zum Kampf mit der Sünde zu sein?

Von dieser schon im Pietismus hervortretenden Betonung des subjektiven Moments aus ist der Rationalismus zu würdigen. Aber während der Pietismus damit nicht die Behauptung einer in Christus geschehenen objektiven Versöhnung bestreiten will, läßt der Rationalismus dieselbe völlig fahren; er kennt nur eine subjektive Versöhnung, eine Versöhnung, die sich im Bewußtsein des Menschen vollzieht. Es ist merkwürdig, daß dieser Gegensatz sofort einsetzt gegenüber der ersten eingreifenden Darlegung der objektiven Versöhnungslehre durch Anselm, von seiten seines Gegners Abälard, der dieselbe dadurch zu stande kommen läßt, daß durch die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus der Mensch zur Gegenliebe erweckt wird, durch welche die Macht der Sünde überwunden wird. Auf dem Boden der evangelischen Kirche hat zuerst der Socinianismus diesen Typus vertreten; die supranaturalistischen Elemente des Christentums, welche dieser noch bewahrt hatte, ließ der Rationalismus völlig fahren, und läßt die Versöhnung in der durch die Erkenntnis

der väterlichen Liebe Gottes geschehenden Befreiung vom Schuldbewußtsein bestehen. Diese Grundanschauung charakterisiert auch die Versöhnungslehre Ritschls, indem auch für Ritschl die Versöhnung wesentlich innerhalb der Vorstellung des Menschen von Gott sich vollzieht. Zwar ist ihm nicht, wie dem Rationalismus, das Christentum wesentlich Gotteserkenntnis, sondern ein Verhältnis zu Gott, Glaube, d. i. Vertrauen, aber das, wodurch das Verhältnis zu stande kommt, ist doch wesentlich die Wandlung falscher Vorstellung von Gott, des auf falscher Vorstellung beruhenden Mißtrauens in Vertrauen, und die Heilsbedeutung Christi beruht eben darin, daß wir in ihm, im Gegensatz zu dem bisherigen Mißtrauen, den zureichenden Grund von Vertrauen auf Gott haben, dies darum, weil er Offenbarung Gottes für uns ist. In dem geschichtlichen Menschen Jesus nämlich erscheint zum erstenmal ein Mensch, der ein Verhältnis vollkommener Gemeinschaft Gottes erlebt hat. Dieser historische Mensch Jesus ist völlig eins geworden mit dem Willen Gottes, sein Reden und Handeln ist darum Offenbarung Gottes, die Beweisung der Liebe durch ihn ist Beweisung der Liebe, welche Gott zu uns hat. Als der, welcher Gott zum erstenmal seinen Vater nennt, hat er den Zweck Gottes zu seinem Zweck gemacht; der Zweck des Gottes, der die Liebe ist, ist aber die sittliche Verbindung der aus dem Motiv der Liebe handelnden Menschheit; diese ist der Zweck des Liebeswillens Gottes mit der Menschheit, das Reich Gottes. Diese Liebesgemeinschaft der Menschen ist Objekt und Ziel seiner Liebe. Jesus hat zum erstenmal auf die Durchführung dieses Zwecks seine Absicht gerichtet, er ist der erste, welcher sich mit dem Liebeswillen Gottes geeinigt hat, in der Herbeiführung des Reiches Gottes erkennt er seinen Beruf. Derselbe bringt es mit sich, daß er die Liebe, welche er verkündigt, auch übt. Eine besondere Äußerung dieser von ihm geübten Liebe, welche also die Liebe Gottes ist, ist die Vergebung der Sünden durch ihn. Die Durchführung seines Berufs bringt die Erduldung des Todes mit sich; indem er nun auch diese Hingabe seines Lebens nicht verweigert, ist sein Tod die höchste Probe seiner Liebe, welche auch in der Erfahrung des äußersten Unrechts nicht auf-

hört, und da sein Zweck der Zweck Gottes, seine Liebe die Liebe Gottes ist, so ist sein Tod die denkbar größte Offenbarung der Liebe Gottes selbst. Darin zeigt sich Gottes Liebe am höchsten, daß er den, welcher seine Liebe offenbart, sterben läßt, und eben darin Jesu Liebe am höchsten, daß er stirbt, — daß der so in ihm offenbare Gnadenwille Gottes dauernd gelte, das zu verbürgen ist die eigentliche Bedeutung seiner Auferstehung. Darum haben wir also an Christus den zureichenden Grund von Vertrauen zu Gott, weil wir an seinem bis in den Tod bewährten Berufsgehorsam die Offenbarung der die Sünde verzeihenden Liebe Gottes haben. So wird in Christus zwar nicht das Schuldbewußtsein aufgehoben, dies vielmehr anerkannt, wohl aber wird die von Gott trennende Wirkung desselben, das Mißtrauen des Sünders gegen Gott aufgehoben. So haben wir also in dem geschichtlichen Menschen Jesus Gott. Daß dem aber so ist, daß diese geschichtliche Person diese besondere Bedeutung habe, verbürgt die Thatsache seiner Gemeinde. Daran, daß er eine Gemeinde gegründet hat, erkennen wir, daß er das besondere Verhältnis, in welchem er zu Gott stand, nicht nur für sich hat haben, sondern daß er es auf andere hat übertragen wollen, daß sein Verhalten Offenbarung der Liebe Gottes für uns ist. Nur die geschichtliche Wirkung verbürgt die Bedeutung der geschichtlichen Person. Er wollte sein Recht, Gott zu nahen, nicht als Einziger, sondern als Erster ausüben, und eben darauf, daß er der Erste war, beruht seine Einzigartigkeit. Aber in demselben Verhältnis, in welchem er zu Gott stand, steht nun die Gemeinde zu Gott. Indem er als Erster das priesterliche Recht des Nahens zu Gott ausgeübt hat, hat er es gethan als Stellvertreter derer, die ihm folgen. In diesem Sinne hat Christus auch bei Ritschl stellvertretende Bedeutung, aber dieser Begriff von Stellvertretung hat nicht wie der der nachreformatorischen Theologie exklusiven Sinn — was er gethan hat, ist uns erlassen — sondern inklusiven:[1]) er hat gethan, was wir nun thun können, thun sollen und wirklich thun.

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 446; vgl. S. 515. (3. Aufl.)

Daß auch diese Auffassung darauf angelegt ist, den Tod im Zusammenhang des ganzen Lebens Jesu zu begreifen, ist der derselben mit Hofmann gemeinsame Vorzug. Auch Ritschls Auffassung will Deutung nicht bloß eines geschichtlichen Ereignisses sein, für welches die Person nur das Wertgebende ist, sondern Deutung der dieser Person widerfahrenen Geschichte auf Grund der Eigenart dieser Person, der religiösen Originalität Jesu. Ist bei Hofmann Jesus derjenige, welcher das ihm von Ewigkeit eignende Verhältnis zu Gott innerhalb der durch Sünde bestimmten Entwicklung so, wie es diese mit sich bringt, zum Zweck der Setzung eines neuen, nicht mehr durch die Sünde bestimmten Verhältnisses der Menschen zu Gott geschichtlich durchführt und so Anfänger einer neuen Geschichte wird, — so ist es bei Ritschl der geschichtliche Mensch Jesus, der, Mensch wie wir, durch religiöse Originalität von uns unterschieden, durch sein Verhalten zu uns uns Gottes Liebe offenbart: das Leben Jesu hat bei Ritschl nach einem Ausdruck Kählers die Bedeutung einer Zeichensprache.[1]) Auch darin berührt sich die Auffassung Ritschls mit derjenigen Hofmanns, daß bei ihm das Leben Jesu das eigentlich Versöhnende ist, als dessen Abschluß auch Ritschl den Tod Jesu würdigt, nur daß freilich der Inhalt dieses Lebens verschiedene Deutung erfährt. Was Ritschl aber von Hofmann scheidet, das ist der Punkt, der diesen mit der kirchlichen Lehre verbindet, der Satz, daß etwas geschehen müsse, um die Sünde wieder gutzumachen, daß Gott nicht ohne weiteres die Sünde vergeben könne. Ritschl tadelt es als „die Methode pietistischer Frommer, sich zugleich nach der Vergebung der Sünde zu sehnen und gegen ihre einfache Aneignung aus der Verheißung Gottes sich zu sträuben". Wenn auch Ritschl für die Macht der Sünde in der Welt, wie sein Hinweis auf das „Reich der Sünde" zeigt, für die Verflechtung des sündigen Handelns, in der immer einer den andern zu Fall bringt, ein größeres Verständnis hat, als der Rationalismus, wenn sie ihm auch wesentlich in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre Gegensatz gegen Gott, Unglaube ist, der letzte Grund

[1]) Kähler, a. a. O. S. 362.

desselben ist ihm doch die Unwissenheit über Gott und seine Liebe, und in ihrer Wandlung besteht für Ritschl die Lösung des Problems der Sünde. Es ist keine Frage, daß Ritschls Auffassung durch die Betonung der Person und des Lebens Jesu als der Offenbarung der Liebe Gottes ein dem Rationalismus fremdes Element enthält, aber indem Ritschl in seiner Grundanschauung mit ihm eins ist, führt dasselbe ihn nicht über denselben hinaus. Im Grunde haben doch die Person und das Leben Jesu diese Bedeutung nur, sofern sie Illustration seiner Lehre, seiner Gotteserkenntnis sind. So ist es also die Auffassung des Problems selbst, um dessen Lösung es sich in der Lehre von der Versöhnung handelt, des Problems der Sünde, welche diesen Typus der Versöhnungslehre charakteristisch von den andern unterscheidet und ihn denselben entgegenstellt.

Es ist nun bemerkenswert, daß die Ausführungen Ritschls innerhalb seiner Schule selbst, namentlich soweit sie sich auf die Abweisung des Gedankens des stellvertretenden Strafleidens beziehen, nicht ganz befriedigt haben. Häring[1]) betont, daß die Offenbarung der vergebenden Liebe Gottes in Christo den Glauben nur gleichzeitig mit der Buße wecken dürfe, daß nur dann in Christo eine Offenbarung vergebender Liebe Gottes anerkannt werden könne, wenn mit dem Glauben die entschiedenste Verurteilung der Sünde gegeben sei. Die höchste Offenbarung der vergebenden Liebe Gottes in Christus ist aber das Kreuz. Häring findet nun im Kreuz die Nötigung zum Gericht über die Sünde nicht nur darum, weil es uns die ganze Größe menschlicher Sünde zeigt, welche sich gerade gegenüber der vollen Offenbarung des Guten entfaltet; er will noch einen Schritt weiter gehen, er betont, daß für Jesus Tod und Sünde zusammengehören; Jesus, dem eigenes Schuldgefühl fehlt, habe seinen Tod als das Mittel erkannt, „die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes unüberbietbar zu erweisen" (a. a. O. S. 85), d. h. also, er habe in ihm das Gesetz der Strafwürdigkeit der Sünde anerkannt. Ähnlich sieht Kaftan[2]) im Tode Jesu eine Erduldung der Sündenstrafe in

[1]) Zur Versöhnungslehre. Göttingen 1893.
[2]) Dogmatik. Freiburg 1897.

dem Sinne, daß Christus nicht anders seinen Beruf der Offenbarung der Liebe Gottes habe durchführen können, als daß er „die Übel und den Tod auf sich nimmt, die als Strafe der Sünde auf dem sündigen Geschlecht liegen," und dies habe den Erfolg, uns von dem ewigen Tod zu befreien. So vermittle der Tod Christi uns den Übergang von dem gesetzlich bestimmten natürlichen sittlichen Bewußtsein zum Glauben. Aber es werde in dieser Erkenntnis des Leidens Jesu nur unser Verhältnis zum Tode Jesu ausgedrückt, nicht Gottes Verhältnis zu ihm. Unser Geschick hat durch seinen Tod eine Wendung erfahren, nicht Gottes Stellung zu uns. (S. a. a. O. § 56. 58—60, vgl. S. 516—519.) So hat Christus für Häring und Kaftan die Vergebung der Sünden zwar nicht erworben, aber auch nicht nur gelehrt, sondern vollzogen. So bleibt für beide Jes. 53 der Karfreitagstext der christlichen Gemeinde. Ähnlich spricht sich Herrmann[1]) und andere über den Tod Jesu aus. Was diese Schüler Ritschls mit Ritschl verbindet, ist die subjektive Fassung des Begriffs der Versöhnung: es handelt sich in der Sendung Christi wesentlich um die Weckung des Glaubens, um die Wandlung des Mißtrauens in Vertrauen. Was sie von Ritschl unterscheidet, ist die stärkere Betonung der im Glauben gesetzten Buße. Die Frage, mit welcher man an das Kreuz Christi herantritt, ist: inwiefern es geeignet ist, Buße und Glauben zu wecken.

Wir stehen am Schluß unserer Übersicht. Es ist ein dreifacher Typus der Versöhnungslehre, welcher sich auch auf einen doppelten reduzieren läßt, welcher sich innerhalb der Kirche der Reformation herausgebildet hat. Es ist zunächst zu unterscheiden zwischen einem objektiven und einem subjektiven Typus, der objektive aber erscheint wieder in zwei so selbständigen Gestaltungen, daß die Unterscheidung eines dreifachen Typus notwendig ist: des orthodoxen, des pietistischen, des rationalistischen. Es ist sehr bedeutsam, daß die drei Richtungen, welche sich innerhalb der evangelischen Kirche herausgebildet haben, sich auch in der centralen Lehre von der Versöhnung unterscheiden.

---

[1]) Verkehr mit Gott, 2. A. S. 107. 108.

Es ist das ein Hinweis darauf, wie sehr das Verständnis Christi und die religiösen und ethischen Motive, welche uns leiten, in Wechselwirkung stehen. Für die Frage, was uns Christus ist, ist notwendig von entscheidender Bedeutung die andere, was wir bei ihm suchen. Vergleichen wir die drei Typen der Versöhnungslehre, so haben dieselben ein Gemeinsames: jede Darstellung ist bestrebt, den Satz irgendwie festzuhalten: die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten. Das läßt namentlich die Entwicklung der Lehre Ritschls hervortreten. So weist auch die Geschichte wieder darauf hin, daß an diesem Satz ein besonderes tiefgreifendes Interesse unseres Glaubens haftet. Groß sind die Schwierigkeiten, welche die orthodoxe Begründung desselben in sich trägt; und doch will keine der andern Darstellungen ihn fahren lassen. So dürfen auch uns die Schwierigkeiten nicht hindern, nach dem Recht und Sinn dieser Behauptung immer von neuem zu fragen.

Zweites Kapitel.

Die Fragestellung.

Unser Überblick über die Geschichte der Versöhnungslehre zeigt deutlich, daß das Verständnis der Heilsbedeutung Christi durchaus abhängt von der Auffassung des Problems, um dessen Lösung es sich handelt, des Problems der Sünde. Es kann nun keine Frage sein, daß den Mittelpunkt desselben das der Schuld bildet; dadurch daß wir sie als Hindernis für die Gemeinschaft mit Gott empfinden, wird sie zum schwersten Problem unsers Lebens; auch wenn die Aufhebung der Schuld in Christo irgendwie abhängig gedacht wird von der durch ihn zustande kommenden Überwindung ihrer Macht, wird doch in der Frage nach der Möglichkeit der Aufhebung der Schuld das eigentliche Problem gesehen, die Überwinduug ihrer Macht gilt dann als die Lösung. Es hängt also das Verständnis Christi ab von dem Urteil über unsere Schuld; was wir an ihm haben, sahen wir, ist bedingt durch das, was wir bei ihm suchen. Es kann darum nur dann das Christentum Anspruch auf Glauben erheben, wenn die Aufhebung der Schuld den Ernst derselben in keiner Weise abschwächt. So sieht auch der Hebräerbrief die Heilsbedeutung des Todes Jesu darin, daß derselbe zu leisten vermöge, was die Opfer des Alten Testaments nicht zu leisten vermochten, nämlich „dem Gewissen entsprechend zu vollenden die Darbringenden“ (9, 9. 14). Das dem Gewissen entsprechende Urteil über die Sünde ist ihm also die Instanz, an welcher sich seine Darstellung legitimiert. Es handelt sich hierbei nun wesentlich um den Gedanken der Strafe. Derselbe ist mit lebendigem Schuldbewußtsein erfahrungsmäßig stets verbunden. Das Schuldbewußtsein äußert

sich als das Bewußtsein Strafe verdient zu haben. Die Rettung vor dem Gericht, die Bewahrung vor dem Verlorengehen bildet den springenden Punkt im christlichen Glaubensleben. Die richtige Würdigung des Gedankens der Strafe bildet also für das Verständnis der Heilsbedeutung Christi die Voraussetzung; nur dann wird der Glaube an die Vergebung der Sünden in Christo als ein begründeter erscheinen, wenn derselbe mit der richtigen Würdigung dieses Gedankens verbunden ist. Wir haben gesehen, wie derselbe als ein dem lebendigen Schuldbewußtsein eigner auch auf Seiten derer anerkannt worden ist, welche sonst Ritschl folgen.

So würde also das Problem entstehen, wie der Gott, den das Schuldbewußtsein als den strafenden bezeugt, zugleich als der vergebende geglaubt werden kann. Indes besteht dies Problem doch nur für den, der in der Sünde eine dem Menschen zuzurechnende Übertretung des Willens Gottes erkennt. Anders würde dasselbe liegen, wenn wir uns genötigt sehen würden, die Sünde im letzten Grunde als Unwissenheit zu beurteilen, wie Ritschl will. Dann würde auch das Bewußtsein, Gott nicht nahen zu dürfen, in der That auf falschen Vorstellungen von Gottes Liebe beruhen. Eine Entscheidung dieser Frage nun, wie es sich mit der dem lebendigen Schuldbewußtsein ohne Zweifel eigentümlichen Vorstellung von der Notwendigkeit der Strafe verhält, läßt sich ebensowenig abgesehen von der göttlichen Offenbarung selbst gewinnen, wie eine Entscheidung der Frage nach der Möglichkeit der Vergebung. Wie die letztere Frage, so läßt sich auch die erstere völlig beantworten nur auf Grund der göttlichen Offenbarung. Ist die Sünde Ungehorsam gegen Gott, so muß auch Gott, wenn er uns in seiner Offenbarung entgegentritt, gegenüber ihr eigentliches Wesen zur vollen Erkenntnis kommen. Wir müssen deshalb davon absehen, diese Frage vorher zu entscheiden; wir haben vielmehr zu fragen: wie sieht Jesus selbst, in welchem uns Gottes vergebende Liebe offenbar ist, die Sünde an; und welches Urteil gewinnen wir ihm gegenüber über unsere Sünde; von hier aus wird sich dann das Urteil über die Art der Herstellung des Verhältnisses zwischen

Gott und Mensch, der Versöhnung, allein ergeben. Nur so werden wir ein wirkliches, von eigenen Gedanken unbeeinflußtes Verständnis Christi erreichen, wenn wir versuchen ihn zu verstehen von da aus, von wo aus er selbst verstanden sein will. Wir haben also nicht zuerst zu sagen: was suchen wir bei Christus? sondern: *was will er uns sein?* Erst dann wird die Frage zu stellen sein: ist es das, was wir bedürfen? Diesen Weg zu gehen, ist aber um so notwendiger, als es keine Frage sein kann, daß das menschliche Schuldbewußtsein leicht zu Täuschungen verführt. Der sittliche Maßstab, den der Mensch abgesehen von der Offenbarung im Gewissen in sich trägt, ist selbst getrübt durch die Sünde, so daß, was Sünde ist im einzelnen Fall, dem Menschen voll und ganz erst wieder durch die Offenbarung zum Bewußtsein gebracht werden muß, sie allein schärft erst das sittliche Urteil, sie giebt auch erst als Offenbarung der Gnade den Mut, dasselbe zu vollziehen, während sonst immer das Bedürfnis der Selbstrechtfertigung sich geltend machen wird. Das schlechte Gewissen für sich erzeugt darum auch leicht irrende Gedanken über das, was zur Vergebung der Sünden nötig ist; weder über Gottes Liebe, noch über seinen Zorn, weder über seine Gnade, noch über sein Gericht sind wir imstande richtig zu urteilen vor und ohne Offenbarung; erst auf Grund ihrer vermögen wir uns klar zu werden über die Bedürfnisse unsers Gewissens, sind aber durch dasselbe auch zum Urteil befähigt. *So muß uns also die Frage nach dem Heil zur Geschichte führen.*

Die Beurteilung der Schuld bildet darum nicht den Ausgangspunkt zur Lösung unserer Aufgabe, wohl aber das Kriterium darüber, ob dieselbe gelungen ist. Es ist das religiöse Problem der Frage nach dem Heil, mit welchem wir an die Geschichte herantreten. Aber wenn nun diese Geschichte Heilsgeschichte sein will, wenn sie selbst den Anspruch erhebt die Lösung des religiösen Problems zu liefern, wenn sie auch den Historiker nötigt Dogmatiker zu werden, so kann die Antwort auf unsere Frage nur aus der Geschichte selbst gewonnen werden. Es ist also die Frage, ob in der Geschichte, deren Mittelpunkt Jesus ist, eine Offenbarung Gottes

derart erkennbar sei, daß auf Grund derselben unsere Schuld aufgehoben ist? Und wenn die Heilsbedeutung Jesu in der stellvertretenden Bedeutung desselben in der oben bezeichneten Weise gesucht wird, so wird die Frage, ob diese Behauptung begründet sei, nur von da aus beantwortet werden können, daß untersucht wird, ob jene geschichtliche Wirklichkeit eine solche Bedeutung Jesu erkennen lasse oder nicht. Läßt die Geschichte Jesu wirklich ein stellvertretendes Eintreten desselben erkennen, in welchem er die Strafe unserer Sünde getragen hat, oder welches ist sonst ihre Deutung?

Jener andere Weg, das Verständnis der Heilsbedeutung Christi zu erreichen, daß man nämlich, ausgehend von der vorher festgestellten Beurteilung der Sünde vorher die Bedingungen der Vergebung feststellte, ehe man sich zu jener geschichtlichen Wirklichkeit wandte, und dann nachwies, daß jene Bedingungen in Christus erfüllt sind, ist auch in den neueren Arbeiten, welche diesen Gegenstand behandeln, noch versucht worden. Steinmeyer hat in seiner Schrift über die Leidensgeschichte[1]) den Nachweis versucht, daß die Geschichte des Leidens Jesu nur verständlich sei auf Grund der überlieferten Lehre der nachreformatorischen Theologie, welche er im wesentlichen, abgesehen von manchen Modifikationen im einzelnen, mit derjenigen Anselms für identisch hält. Indem er den Verlauf des Leidens Jesu verfolgt, ist er bemüht, die Unerklärlichkeit der einzelnen Momente desselben aufzuzeigen, wofern nicht jene Lehre den Gesichtspunkt des Verständnisses giebt. Sie erweist sich als der eigentliche Schlüssel der Geschichte. Steinmeyer hat es sich hierbei nicht zur Aufgabe gemacht, nachzuweisen, wie die Erklärung in den Besitz des Schlüssels gelangt. So klar nun auch Steinmeyer diejenigen Punkte hervorhebt, an welchen die kirchliche Lehre einsetzt, so bleibt es doch eine von ihm ungelöste Aufgabe, nachzuweisen, wie jener Gesichtspunkt gewonnen wird, wie die Lehre, welche die Geschichte erklärt, sich aus derselben ergiebt. Denn anders, als aus der Geschichte

---

[1]) Steinmeyer, Die Geschichte der Passion des Herrn. 2. Aufl. Berlin 1882.

kann sie sich doch nicht ergeben, wenn sie dieselbe erklären soll. Steinmeyer führt für die Lehre den Beweis der Geschichte. Aber die Frage kann nicht umgangen werden, wie dieselbe aus der Geschichte folgt, bezw. was als Verständnis der Geschichte sich aus dieser selbst ergiebt. Ist die Behauptung eines stellvertretenden Eintretens Jesu richtig, so muß dieselbe sich aus der Geschichte Jesu ergeben.

Auf diesem Wege soll also die Beantwortung der vorliegenden Frage versucht werden. Auch die Lehre der nachreformatorischen Theologie will freilich Deutung der Geschichte, nämlich des geschichtlichen Ereignisses des Todes Jesu sein, aber es ist ihr Mangel, daß sie das vereinzelte Ereignis des Todes gelöst von dem Leben dieser Person zu erklären unternimmt, und daß diese Erklärung nicht sowohl den Charakter einer aus der Geschichte selbst abgeleiteten, als den einer auf dieselbe angewandten Theorie trägt, welche aus vorher gegebenen Prämissen gewonnen ist. Hofmann und Ritschl suchen nun zwar im Zusammenhang mit dem Leben den Tod Jesu zu erklären, indem sie aus der Geschichte selbst das Verständnis derselben gewinnen. Aber ob, wenn dies die Deutung der Geschichte ist, in Jesu Heilsgewißheit vorhanden ist, muß doch noch gefragt werden. Es ist also die Frage, welches Verständnis der Geschichte sich aus dieser ergiebt.

Indem die Frage so gestellt wird, entspricht die Fassung derselben dem Gang der theologischen Arbeit. Der Mangel, an welchem die nachreformatorische Lehre leidet, ist nicht bloß diesem Punkte derselben eigentümlich, sondern ein charakteristischer Mangel der theologischen Arbeit jener Zeit. Derselben fehlt der geschichtliche Sinn. Es bedarf nur des Hinweises auf die exegetische Arbeit jener Zeit, besonders auf die Führung des Schriftbeweises, um diesen Mangel derselben erkennen zu lassen. Ein Mangel ist es doch, daß man sich nie gefragt hat, wie sich das Leiden Jesu, wie das kirchliche Dogma zu seiner eigenen Predigt verhält, welches der innere Zusammenhang, die innere Einheit seines Wirkens, seines Redens, seines Leidens und Sterbens, kurz, die innere Einheit dieser Geschichte ist. Darf man es nun als einen besonderen Fortschritt der

theologischen Arbeit unseres Jahrhunderts bezeichnen, daß dieselbe die Aufgabe des geschichtlichen Verständnisses der Offenbarung erkannt hat, so ist den Arbeiten Hofmanns für die Förderung desselben eine besondere Bedeutung zuzuerkennen. Seit Hofmann aber besteht die Aufgabe, die Heilsbedeutung Jesu heilsgeschichtlich zu verstehen. Die Geschichte ist selbst nach ihrem Verständnis zu befragen. Dabei sind bisher dennoch jene Fragen ungelöst geblieben.

Das bestätigt auch der Blick auf die Urkunden dieser Geschichte. Es sind die vier Evangelien. Sie alle wollen Geschichte Jesu erzählen. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß sie von Anfang an, seit sie Verbreitung fanden, als „εὐαγγέλιον" bezeichnet wurden. Also von Anfang an hat man hier eine Geschichte gefunden, welche Heilsgeschichte war, von Anfang an hat man den Geschichtsbericht als Heilszeugnis gelesen. Aber auch die Verfasser wollen nichts anderes, als Geschichte dessen erzählen, in dem wir unser Heil haben. Ist die christliche Heilsverkündigung von Anfang an Bericht von geschichtlicher Wirklichkeit gewesen, so ist die geschichtliche Wirklichkeit, welche berichtet wurde, von Anfang an nur als Gegenstand des Glaubens verkündigt worden. Glaubende waren es, welche sie berichteten, und mit dem Zweck, den Glauben zu wirken, unternahmen sie den Bericht, indem sie eben darin das Wesen und die Bedeutung dieser geschichtlichen Wirklichkeit sahen, daß sie Grund und Gegenstand von Heilsglauben sei. Es sind Berichte von solchen, welche glauben, für solche, die glauben oder glauben sollen. Die deutliche Tendenz beherrscht dieselben, das Recht des Glaubens und das Unrecht des Unglaubens nachzuweisen (vgl. z. B. Joh. 20, 30. 31). Es sind Berichte einer Geschichte, deren Abschluß die Sendung der zu Zeugen des Heiles Erwählten bildet mit dem Auftrag, das in dem Auferstandenen auf Grund des Todes vorhandene Heil zu verkündigen (Luk. 24, 44—48).

So macht also schon der Zustand der Urkunden es unmöglich, an diese Geschichte anders heranzutreten als mit der Frage nach unserem Heil. Die Evangelien wollen nichts mehr und nichts weniger, als von dem erzählen, in dem wir unser

Heil haben, sie wollen auch weiter nichts von ihm erzählen, als was von Bedeutung für unser Heil ist. Es ist der Jesus der apostolischen Heilsverkündigung, dessen Leben in den Evangelien erzählt wird. Den Männern, welche seine Geschichte darstellen, ist er durch die Heilsverkündigung der Apostel Grund rechtfertigenden Glaubens geworden, seine Bedeutung für sie geht eben darin auf, daß er dies ist. Das ist ihnen genug, daß sie in ihm ihr Heil haben. Dann kann der Zweck der Darstellung seiner Geschichte kein anderer sein, als nachzuweisen, auf Grund wessen er ihnen Gegenstand ihres Glaubens geworden ist. Geht die Bedeutung Jesu darin auf, daß in ihm das Heil für die Welt vorhanden ist, so kann der Bericht von seiner Geschichte durch solche, welche in Jesu ihr Heil glauben, nur den Sinn haben wollen, diese Bedeutung Jesu zu begründen. Heilszeugnis ist die Verkündigung der Apostel, Heilszeugnis die Geschichtserzählung der Evangelisten, nur daß jene darlegen, was wir von dem in Jesu vorhandenen Heil haben, was es für uns bedeutet und wozu es uns verpflichtet, diese, auf Grund welcher Geschichte Jesus Träger unsers Heiles ist. Jene Urkunden der Geschichte Jesu können also nur so einer auf diese Geschichte bezüglichen Untersuchung zu Grunde gelegt werden, daß gefragt wird, inwiefern jene Wirklichkeit Grund von Heilsglauben sein kann. Geschichtliche Wirklichkeit stellen dieselben dar, welche denjenigen, die sie darstellen, Grund von Heilsglauben geworden ist, und der Glaube, zu welchem sie durch die Verkündigung von dieser geschichtlichen Wirklichkeit gekommen sind, ist nun wieder die Voraussetzung der Darstellung derselben. Nicht alles, was von Jesu zu berichten wäre, ist nach dem ausdrücklichen Geständnis der Berichte dargestellt worden (Joh. 20, 30); den leitenden Gesichtspunkt für die Auswahl kann nur dasjenige Verständnis der Wirklichkeit gebildet haben, zu welchem die Verfasser durch diese gelangt sind. Indem wir nach der Feststellung dieses eigentümlichen Charakters der Urkunden nun an dieselben herantreten, können wir dies also nicht anders, als mit derjenigen Frage, mit welcher sich die vorliegende Untersuchung überhaupt beschäftigt, nämlich der Frage: ob und wie diese Geschichte Grund rechtfertigenden Glaubens sein kann.

Daraus ergiebt sich, daß, wenn unsere Aufgabe uns zur Geschichte führt, uns dennoch nicht geschichtliche Untersuchung, Kritik der Quellen, Herstellung der Chronologie, zu ihrem Verständnis verhelfen kann. Der Weg, auf dem sonst das Verständnis geschichtlicher Erscheinungen erreicht werden muß, führt hier nicht zum Ziele. Berichte aus dem Leben einer geschichtlichen Persönlichkeit, welche nur einen Ausschnitt von höchstens drei Jahren darbieten, geben ein Rätsel auf, aber sie lösen es nicht, und zwar ein Rätsel, welches um so größer ist, je größer die Bedeutung dieser Persönlichkeit ist. Für die geschichtliche Forschung bleibt Jesus unerreichbar. Es ist doch merkwürdig, daß die Zeitgeschichte so völlig über ihn schweigt! Dennoch giebt es nach der Meinung der Verfasser der Evangelien einen Weg, Jesus zu begreifen. Aber es ist nicht der der geschichtlichen Forschung. Man hat ihn nicht erst jetzt versucht. Man trieb einst mit Vorliebe Harmonistik. Man glaubte etwas gewonnen zu haben, wenn man die chronologische Folge der einzelnen Ereignisse feststellen konnte. Man mißverstand schon damals die Verfasser, als sei ihnen dies wertvoll. Jetzt tadelt man jene alte Harmonistik — aber was treibt man, wenn man feststellen will, wie alles einzelne aufeinander folgt, anders als Harmonistik? Und was ist damit gewonnen, daß man feststellen würde, wann er die Bergpredigt gehalten, die 4000 gespeist, selbst wann sein Todestag war? Die Evangelien legen hierauf gar keinen Wert. Ihnen ist das Faktum nur von Wert, sofern es von Bedeutung für die Verwirklichung unseres Heiles ist. Die Wendungen seiner Geschichte heben sie heraus, die hierfür in Betracht kommen. Sie wollen es an dem Bild seiner Person und dem Gang seiner Geschichte glaubhaft machen, daß Jesus Christus ist — weiter nichts.[1])

Es ist darum ganz unmöglich, an diese Geschichte anders heranzutreten, als indem man zunächst fragt, ob die Geschichtschreiber die Frage lösen, die sie selbst allein lösen wollen, nämlich, ob dieser Jesus Christus ist, so wie sie ihn

[1]) Vgl. hierzu Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. 2. Aufl. Leipzig 1896.

zeichnen? Daß er es sei, behaupten alle vier Evangelisten, die Synoptiker so gut wie Johannes. Ihre Darstellung, ihr Christusbild, ihre Geschichtserzählung ist also jeder Untersuchung zunächst zu Grunde zu legen und zu fragen, ob es hält, was es verspricht. Erst wenn dies nicht bejaht werden kann, beginnt die Aufgabe der Kritik. Wird sie lösbar sein? Wird, wenn dieser Jesus nicht der geschichtliche ist, es gelingen, aus jenen wenigen Seiten, die uns sein Leben erzählen, das Bild des wirklichen Menschen noch zurückzugewinnen? Mindestens wird doch dann jede vorsichtige Geschichtsforschung ihr so gewonnenes Christusbild nur als Hypothese angesehen wissen wollen.

Nun wird zwar zugestanden, daß unser Heil in irgend einer Weise durch Jesus vermittelt ist. Aber es soll der apostolischen Heilsverkündigung nicht gelungen sein, die Bedeutung Jesu für unser Heil zu vollem Ausdruck zu bringen. Insbesondere sollen diejenigen Aussagen, welche ihm eine stellvertretende Bedeutung beilegen, seiner Absicht am wenigsten gerecht werden. Ritschl sucht nachzuweisen, daß jene Aussagen diesen Sinn, den man stets aus ihnen herausgelesen hat, nicht haben. Doch wird zugegeben werden müssen, daß sein Versuch einer anderen Erklärung dem Wortlaut Gewalt anthut. Andere, welche in den bezeichneten Stellen den Gedanken der Stellvertretung nicht leugnen wollen, sehen in demselben einen Versuch des Paulus, den Tod Jesu mit den Gedanken jüdischer Theologie zu verstehen, über welchen Versuch er aber an andern Stellen selbst hinausgehen soll durch ein besseres Verständnis.[1]) Wir aber sollen, um ein volles Verständnis Jesu zu gewinnen, an seine eigene Verkündigung gewiesen sein, hinter welcher die apostolische Heilsverkündigung wesentlich zurückgeblieben sein soll.

Sicherlich hat diese Meinung den Verfassern ferngelegen; ihnen ging die Bedeutung Jesu auf in dem, was die Apostel von ihm verkündigten; sie haben in seiner Verkündigung wie in seiner Geschichte keinen darüber hinausgehenden Gedanken

[1]) So Pfleiderer, Paulinismus.

gefunden. Enthält das, was sie von Jesus erzählen, ihnen unbewußt, derartige Momente? Die Beantwortung unserer Frage muß zugleich einen Einblick in die Entstehung der apostolischen Heilsverkündigung gewähren. Wenn dieselbe eine stellvertretende Bedeutung kennt — wie verhält sich diese Behauptung zur Geschichte, welche die Evangelien erzählen? Folgt sie wirklich aus derselben? Hat Jesus wirklich für uns eintreten und die Strafe unserer Sünden tragen wollen? Liegt hierin allein wirklich seine Bedeutung für unser Heil? Wenn Jesus wesentlich eine stellvertretende Bedeutung für uns hat, so muß sich dieselbe nicht nur für uns aus seiner Geschichte ergeben, sondern sie muß sich von Anfang an aus seiner Geschichte ergeben haben, und das, was die apostolische Heilsverkündigung über eine solche sagt, wird dann nicht Produkt jüdischer Theologie sein, sondern Ergebnis der Erwägung seiner Geschichte. Ist dem so? Ist die apostolische Heilsverkündigung dies Ergebnis, und zwar das ganze Ergebnis — wird sie Jesus gerecht, und zwar in vollem Maße gerecht, oder nicht? Ist diese Aufgabe bis jetzt eine noch ungelöste? Oder hat die apostolische Heilsverkündigung sie gelöst?

Drittes Kapitel.

Die Messianität Jesu. Die Reichspredigt und die Wunder.

Diese Fragen führen uns nunmehr von den Urkunden zu ihrem Inhalte, zu dem, was die vier Evangelien über die Person und aus dem Leben Jesu berichten. *Was hat denn Jesus selbst gewollt?* Gegenstand des Glaubens soll der Jesus, dessen Geschichte uns berichtet wird, auf Grund dieser Geschichte uns sein. Die Persönlichkeit dessen, der Gegenstand des Glaubens ist, tritt eben damit aus dem Kreise der für die geschichtliche Untersuchung erreichbaren Persönlichkeiten in einzigartiger Weise heraus. Denn wenn unsere Beziehung zu Jesus durch die Forderung des Glaubens an ihn ausgedrückt wird, so wird Jesus damit auf die Seite Gottes gestellt, so daß diese geschichtliche Persönlichkeit also für uns die Bedeutung hat, die sonst nur Gott hat, denn wir sollen ja zu ihm in der Beziehung stehen, in der wir sonst zu Gott stehen, in der des Glaubens. Kann nun das Bekenntnis dieses Glaubens nur durch die geschichtliche Wirklichkeit selbst hervorgerufen, kann Jesus nur so Gegenstand des Glaubens geworden sein, daß er zuvor Grund desselben gewesen ist — denn der Glaube wird durch sein Objekt hervorgerufen — so muß gefragt werden, ob die Bedeutung, welche Jesus durch die Forderung des Glaubens an ihn zugewiesen wird, auf den Anspruch Jesu selbst zurückgeht, bezw. welcher Art dieser Anspruch ist. Hat Jesus den Glauben, welchen die apostolische Heilsverkündigung fordert, selbst gefordert — hat er den Glauben, welchen die Gemeinde ihm gewährt, selbst verlangt — hat er ihn so verlangt, wie

sie ihn gewährt? Das ist also zunächst zu fragen. Dasjenige Verständnis Jesu, welches seiner Bedeutung am vollkommensten gerecht werde, soll durch die Formel ausgedrückt sein, daß wir „nur in ihm Gott haben". Der klaren und scharfen alten Formel, welche, mag man sonst gegen sie einwenden, was man will, doch jedenfalls unmißverständlich den Gedanken *ausspricht*, steht auch hier die undeutliche neue Formel gegenüber, welche den Gedanken mißverständlich *verhüllt*. Was heißt das? Sind wir, um Gott zu finden, an Jesus gebunden, und wie und warum sind wir an ihn gebunden? Welches ist der Inhalt des Anspruchs, den er selbst in dieser Beziehung für sich erhoben hat?

Die apostolische Heilsverkündigung nennt Jesus „Christus". Indem der christlichen Gemeinde dieser Name der Anlaß ihrer Benennung geworden ist, hat sie der Erkenntnis Ausdruck gegeben, daß sich in demselben die charakteristische Bedeutung Jesu für sie zusammenfasse. Wenn es nun also, wie Ritschl[1]) feststellt, dem Christentum im Unterschied von andern Religionen eigentümlich ist, daß in seiner Weltanschauung dem Stifter nicht bloß diese Bedeutung als des Begründers, sondern die als eines notwendigen Gliedes im Zusammenhang dieser Weltanschauung zukommt, so wird eben der Name Christus selbst den Sinn enthalten, in welchem Jesus notwendig Glied der christlichen Weltanschauung ist. Indem die Gemeinde Jesus Christus nennt, erkennt sie aber den von ihm selbst erhobenen Anspruch an. Jesus hat Anerkennung als des Christus gefordert. Um diesen Anspruch hat sich die Geschichte seines Lebens gedreht. Daß der *Χριστός* kommen werde, war Inhalt der Verkündigung des Vorläufers; daß Jesus derselbe sei, verkündigte er, als Jesus auftrat; ob er es wirklich sei, war die Frage, um welche es sich für Israel dann beständig handelte, daß er es sei, der Glaube seiner Jünger, Leugnung dieses Anspruchs war Grund der Feindschaft gegen ihn, sein Bekenntnis zu demselben war Grund seines Todes, und die Rechtfertigung desselben ist dann die Bedeutung seiner Auferstehung. Der

[1]) Rechtf. u. Vers. III, S. 365 ff. 367.

Auferstandene ist nun als der „Christus" Gegenstand der apostolischen Verkündigung. Es ist also nach dem Inhalt dieses Anspruchs zu fragen, damit sodann die Berechtigung desselben festgestellt werde. Wir fragen zuerst, worin das Wesen jenes Anspruchs Jesu besteht, was er damit gewollt habe, um sodann zu fragen, ob er der ist, der er hat sein wollen.

Das Bekenntnis Jesu zu diesem Anspruch weist auf die Heilsverheißung Israels zurück, innerhalb welcher der Messias der Mittler des Heiles ist, durch welchen das Heil Gottes für die Welt verwirklicht werden soll. Verwirklichung der Heilsverheißung Gottes wurde von demjenigen erwartet, welcher Messias, Christus sein sollte, Verwirklichung durch eine Heilsthat. Dies ist nun zunächst gegenüber der oben erwähnten Betonung der Verkündigung Jesu festzuhalten; was vom Messias erwartet wurde, war nicht eine Verkündigung, sondern eine That, nicht um etwas zu sagen, sondern um etwas zu thun, sollte er kommen. Auf eine That Gottes, deren Ausführung Beruf des kommenden Messias sein werde, wiesen die der Geburt Jesu unmittelbar voraufgehenden Verheißungen hin, wie die Propheten Israels darauf hingewiesen hatten; eine That Gottes stellte der Vorläufer in Aussicht, eine That, nämlich Verwirklichung des Willens Gottes an der Welt, welcher als Heilswille Gottes für die Welt in der Herstellung des gottgefälligen Weltzustandes durch Gott selbst besteht.

Die Vollziehung dieser Heilsthat hat Jesus in Anspruch genommen, dies hatte es zu bedeuten, wenn er zunächst mit der Verkündigung der Nähe des Reiches Gottes auftrat. Jenen Anspruch hat er in dieser Form geltend gemacht. Hiermit nahm er die Verkündigung des Täufers wieder auf. In ihrer eigentümlichen Form — *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* bezw. *τῶν οὐρανῶν* — unterschied sich die beiderseitige Verkündigung von der vergangenen prophetischen Verkündigung des Reiches Gottes zunächst dadurch, daß beide damit auf den nahe bevorstehenden Eintritt der Heilsverwirklichung hinwiesen, während die Propheten von der Zukunft des Heiles geredet hatten. Die Verkündigung der Nähe des Reiches Gottes besagt also, daß nunmehr die Zeit gekommen sei, wo die verheißene Zukunft

des Heiles zur Gegenwart werden sollte. Erhob sich nun aber Johannes durch diese Verkündigung nicht über die Bedeutung eines Propheten, als welchem ihm eigentümlich nur das war, der letzte Prophet zu sein, so hat dagegen diese Verkündigung im Munde Jesu den Sinn, daß er die von ihm verkündigte Nähe des Heiles selbst zur Gegenwart machen werde. Denn indem Johannes ausdrücklich sich als den Vorläufer dessen bezeichnete, durch den das Heil Gottes zur Verwirklichung kommen werde, so mußte, wenn Jesus wiederum mit derselben Verkündigung auftrat, dies doch den Schluß veranlassen, daß er der von Johannes in Aussicht gestellte Heilsmittler sei. Hat jene Verkündigung durch Johannes schon die Meinung hervorgerufen, daß er der Messias sei, und hat Johannes dies zurückgewiesen, indem er auf den, der nach ihm kommen sollte, hinwies, so konnte doch diese Verkündigung im Munde Jesu nur so erklärt werden, daß er nur den Anspruch für sich erhebe, den Johannes von sich abwies. Hiermit stimmt überein, daß Jesus selbst die Thatsache seiner Verkündigung zum Zeichen seines Berufs macht (Matth. 11, 5).[1]) Auch sonst hat Jesus es erkennen lassen, daß er in der Form dieser Verkündigung jenen Anspruch erhob, vgl. sein Auftreten in Nazareth Luk. 4, 17—21, sowie jene Stelle, an welcher er seinen Gegnern, welche seinen Anspruch bezweifelten: zurief: ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Matth. 12, 28. „Das Reich Gottes ist euch zuvorgekommen", es hat euch überrascht, sagte er denen, welche meinten, immer noch warten zu müssen, ganz in Übereinstimmung mit der prophetischen Verheißung, welche den Eintritt der Heilszukunft als einen plötzlichen, überraschenden darstellt. Vgl. auch das ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν Luk. 17, 21.

Was ist es nun für ein Heil, welches Jesus bringen will, indem er das Reich Gottes bringen will? Jesus hat sich stets in der entschiedensten Einheit mit der Heilsverheißung Israels gewußt; nirgends läßt sich für das Bewußtsein Jesu ein Gegensatz gegen dieselbe nachweisen; wie er beginnt mit der Botschaft, daß er nicht gekommen sei aufzulösen, sondern zu erfüllen, so

[1]) πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.

schließt er mit der Verkündigung ab, daß er die Schrift erfüllt habe, und verweist diejenigen, welchen sein Geschick ein Widerspruch gegen ihre Erwartung zu sein scheint, auf eben die Schrift, an welcher sie ihre Erwartungen gebildet haben. Aus der Heilsverheißung Israels ist daher zu entnehmen, was Jesus in der Form der Verkündigung des Reichs Gottes gewollt habe. Dann aber weiß sich Jesus, indem er das Reich Gottes verkündigt, als Mittler des Heils Gottes für die Welt. Das Zukunftsbild, welches die Propheten zeichnen, ist ein Weltbild. Denn der Gott Israels ist der Gott der Welt, und zwar, weil er wesentlich Gott des Heiles ist, Gott des Heils für die Welt, nicht bloß für Israel. Jesus hat den Universalismus des Heils nicht geschaffen, sondern vorgefunden. Man darf doch nicht verkennen, daß die Propheten um Gott eifern. Das Religiöse ist für sie stets dem Nationalen durchaus übergeordnet. Es ist ihnen nicht um die Macht Israels, sondern um das Recht Gottes zu thun, den freilich Israel allein kennt. Hoffnung und Weissagung Israels gipfeln darum in der Erwartung, daß Gott einmal König sein wird (vgl. Ps. 93—99), und dies bedeutet, daß er seinen Willen an der ganzen Welt einmal durchführen wird, und weil Gottes Wille das Heil der Welt ist, daß er einmal an der Welt selbst seinen Heilswillen verwirklichen wird (vgl. Sach. 14, 9). Darum stellt die Weissagung, als die Zeit der Weltmächte das Weltreich bringt, dem Weltreich das Reich Gottes gegenüber, מַלְכוּת, *βασιλεία* (Daniel). Der Begriff „Reich Gottes" erscheint erst beim letzten Propheten, weil dort erst die Gegenwart den Zustand erreicht hat, welcher den Begriff verständlich macht, bezw. fordert. Wenn Johannes der Täufer und Jesus diesen Begriff gebrauchen, ohne ihn zu erklären, so wird der Schluß berechtigt sein, daß derselbe im Lauf der Zeit der zusammenfassende Ausdruck für die Hoffnung Israels geworden war. Das Weltbild, welches die Propheten zeichnen, der Weltzustand, auf den Israel hofft, ist das Reich Gottes. Damit ist also derjenige Weltzustand gemeint, in welchem Gottes Heilswille an der Welt durchgeführt ist, in welchem die Welt ganz Gottes ist. „Gott regiert die Welt" — das glaubt und hofft sein Volk.

Welcher Art wird nun der gehoffte Weltzustand sein? Man thut doch wahrlich den Propheten unrecht, wenn man den nationalen Gesichtspunkt der Weltherrschaft Israels zu dem für sie maßgebenden auch hier machen will. Ist die Verwirklichung des Willens Gottes Gegenstand ihrer Sehnsucht, so muß es auch der Begriff Gottes sein, von welchem aus sich die Art jenes Weltzustands bestimmt. Und ist es der Gegensatz Gottes gegen die Sünde, durch welchen sich der Gottesbegriff Israels von jedem andern unterscheidet, so wird jener Gegensatz gegen die Sünde auch dasjenige sein, wodurch sich der erhoffte Weltzustand von dem gegenwärtigen, das Reich Gottes vom Weltreich unterscheidet. Ist Gott heilig, so ist das Heil Gottes Heiligung. Was die Zukunft bringen wird, ist darum Reinigung und Erneuerung, Vergebung der Sünden, ein neues Herz und ein neuer Geist. Die Herrschaft Gottes ist die Herrschaft seiner Gnade. Damit Gottes Wille in der Welt zur Verwirklichung komme, wird Gott selbst seinen Geist ausgießen (vgl. Jer. 33, 8; Ezech. 36, 25—27; Zeph. 3, 9; Joel 3, 1—5). Dann wird die ganze Welt Gott erkennen und anerkennen: die Erde wird voll sein von Erkenntnis des Herrn, wie mit Wasser des Meeres bedeckt (Hab. 2, 14; Jes. 11, 9; Jer. 31, 34). Es kann nicht deutlicher und zugleich erhabener ausgesprochen werden, daß nichts als die Geltung des Willens Gottes den Gegenstand der Hoffnung für die Zukunft bildet.

Der Gottesbegriff Israels bildet den Schlüssel für das Verständnis der Heilsverheißung Israels und das Kriterium, nach welchem die Auslegung das Wesentliche von dem Unwesentlichen scheiden muß. Die nationale Hoffnung ist aus der religiösen zu erklären. Man will freilich die religiöse Hoffnung aus der nationalen, bezw. als nationale begreifen. Sicher entspricht dies nicht der Meinung der Prophetie selbst, welcher es immer um das Religiöse zu thun ist. In diesem Fall läßt man die Prophetie im wesentlichen eine Rückkehr der davidischen Glanzzeit, bezw. eine Erweiterung der Herrschaft Davids zur Weltherrschaft verkündigen. Diese nationale Hoffnung schaffe sich einen Halt an der Religion — so werde sie zur Weissagung. Allein — wenn nun Sacharja verkündigt,

daß alle Völker in Jerusalem das Laubhüttenfest feiern werden (Sach. 14, 16), oder Maleachi, daß alle Völker Gott Speisopfer bringen werden (Mal. 1, 11), sollten sie wirklich damit haben sagen wollen, daß Jerusalem einst religiöses und also politisches Centrum der ganzen Welt sein werde, während es jetzt nur religiöses und darum politisches Centrum Israels sei? Oder ist nicht vielmehr das Gegenstand ihrer Hoffnung und Weissagung, daß einst alle Völker den Gott Israels als Gott der ganzen Welt erkennen und verehren werden, während ihn bisher nur Israel kennt? Welche Erkenntnis und Verehrung sich der Prophet freilich nicht anders als in den ihm notwendigen Formen vorstellen kann. Man wird zugeben müssen, daß für die Prophetie das der erste Gegenstand ihrer Hoffnung ist, daß Gott alles in allem ist. Was ist's anders, als eine poetische Darstellung dieses Gedankens, wenn z. B. Sacharja verkündigt, daß alsdann auf den Glöcklein der Pferde geschrieben stehe, was bisher nur auf dem Stirnblatt des Hohenpriesters stand: Heilig dem Herrn? (Sach. 14, 20). Dann aber muß man es aufgeben, die religiöse Hoffnung Israels als nationale begreifen zu wollen.

Die Herbeiführung dieses Weltzustandes nun ist dasjenige, was vom Messias erwartet wird. Seine Aufgabe ist, die Welt zum Reich Gottes zu machen. Wie wird er sie verwirklichen? Die Hoffnung eines Weltzustandes, in dem Gottes Heilswille durchgeführt sein wird, hat zur Voraussetzung einen Weltzustand, welcher demselben widerspricht, die erhoffte Zukunft wird das Gegenteil der Gegenwart bringen. Das Reich Gottes steht im Gegensatz zum Weltreich. Zum Reich Gottes kann die Welt nur werden durch Gericht — der Messias ist Weltrichter. Nur durch Gericht wird er jene Zukunft zur Gegenwart machen, Gericht an der Welt bezw. an Israel selbst zu Gunsten Israels bezw. derer, die in Israel auf Gott trauen und auf den Messias warten. Für sie ist er יהוה צִדְקֵנוּ (Jer. 23, 6). So ist, was von ihm erwartet wird, eine That, diese That Gerichtsthat, diese Gerichtsthat aber Heilsthat; denn das darf nicht vergessen werden, daß der Zweck solchen Gerichts das Heil der Welt ist, und daß es solchen Gerichts

zu diesem Zweck bedarf, weil eben der Heilsabsicht Gottes jener Gegensatz der Welt gegen Gott gilt. Weltrichter ist der Messias nur, um Weltheiland zu sein.

Ist er aber Weltheiland, so muß doch auch ihn jener Gegensatz der Welt gegen die Heilsabsicht Gottes treffen, welcher Gericht notwendig macht. Wie wird er sich zu demselben verhalten? Die Prophetie beantwortet diese Frage mit der Verkündigung seines Leidens (Sacharja und Jesaia). Aber wie dort das Gericht, so hat hier das Leiden nur das eine Ziel zur Verwirklichung seiner Heilsabsicht zu dienen (Jes.).

Dies der Inhalt der Heilsverheißung Israels, an welchen wir uns erinnern mußten, um die Heilsabsicht Jesu zu verstehen. Wie sich die einzelnen Züge derselben zu einander verhalten, wie sich insbesondere das Bild des leidenden Knechtes Gottes zu dem des Weltrichters verhält, das war die Frage, welche die Gegenwart an die Zukunft stellte. Jesus hat, indem er mit der Verkündigung des Reiches Gottes auftrat, die Absicht ausgesprochen, diese Frage zu lösen und diese Zukunft zur Gegenwart zu machen. Das erste, was diese Absicht erforderte, war, daß er den Anbruch der Erfüllungszeit verkündigte, das Erste, aber nicht das Einzige. Denn was er damit verkündigte, war eben, daß er jene Heilsthat ausführen werde, welche die Weissagung in Aussicht gestellt hatte. Das Reich Gottes, von dem er redete, wollte er bringen. Er will der Träger der Herrschaft Gottes sein, der die Welt für Gott erobern, sie ihm unterthan machen will.

Von der Verkündigung des Reiches Gottes aus hat Jesus verstanden sein wollen. Was hat man denn nun von ihm zu erwarten? Das Reich Gottes bedeutete den Anbruch eines neuen Weltzustandes. Daß derselbe in der That ein neuer sein würde, sagt nichts deutlicher, als die Bezeichnung desselben durch den Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Denn derselbe stellt jenen Weltzustand in den schroffsten Gegensatz zu dem gegenwärtigen. Er ist darum nur durch Gericht zu verwirklichen. Die Reichshoffnung, die Heilshoffnung war Gerichtshoffnung. Und Jesus hat die Wahrheit dieser Erwartung nie bestritten. Der Täufer hat sie neu belebt, indem er den kommenden

Messias schilderte als den Weltrichter, der die Wurfschaufel in seiner Hand hat und die Tenne fegen, den Weizen in seine Scheuer sammeln, die Spreu aber mit ewigem Feuer verbrennen wird (Matth. 3, 12). Das war Israels Hoffnung, mit der es dem Messias entgegensah. Jesus hat den Gerichtsgedanken nie bestritten. Nicht erst am Ende tritt derselbe hervor. Derselbe liegt schon in der Reichsverkündigung selbst. Jeder Israelit mußte ihn aus derselben heraushören. Aber auch mit bestimmter Ausführung bestätigt Jesus denselben. Der Beginn der Bergpredigt, die Seligpreisungen mußten ihn wecken. Denn es wird in ihnen in verschiedenen Zügen das Bild derselben Menschen gezeichnet, das Bild derer, denen das Reich gehört, das sind aber die, die hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit (Matth. 5, 6), d. i. danach, daß ihr Recht offenbar werde, daß dem Rechte zum Rechte verholfen werde, das ist aber nur möglich, indem das Unrecht gerichtet wird. Schon in der Bergpredigt berichtet Matthäus ferner das Wort von denen, welche Herr, Herr sagen, aber an jenem Tage eine große Enttäuschung erleben (7, 11 ff.). Die Gleichnisse vom Himmelreich enthalten den Gerichtsgedanken (Matth. 13, 30. 41. 49. 50.). Im Zusammenhang mit der Leidensverkündigung spricht ihn Jesus aus (16, 27. 28), kurz, er tritt nicht erst in der eschatologischen Rede Jesu auf, er durchzieht seine Verkündigung von Anfang an, und wir finden ihn gerade in ihren charakteristischen Punkten (vgl. auch Luk. 12, 35 ff. u. a.), mit besonderem Nachdruck und in besonderer Ausführung, als eigentliches Thema in der eschatologischen Rede. Jesus hat den Gedanken also bestätigt und es gerade dem scheinbaren Untergang aller Hoffnungen gegenüber ausgesprochen, daß das Gericht kommt und daß er es halten wird. Es bleibt dabei: das Gericht bildet den Abschluß der Geschichte. Nicht als ob nur das Gericht, nämlich das Strafgericht das eigentliche Ziel und Ende der Wege Gottes wäre. Das Strafgericht ist nur Mittel zum Zweck, der Kern der Gerichtsverheißung ist die Heilsverheißung, zu deren Erfüllung das Gericht nur das unvermeidliche Mittel ist. Weltrichter ist der Messias, um Weltheiland zu sein. Gericht übt er, weil er muß, sein eigentlicher Wille

ist sein Heilswille. Und so ist und bleibt auch der Kern der Reichshoffnung die Heilshoffnung. Aber, so muß man nun fragen, warum verzieht denn das Gericht, wenn mit ihm sich die Heilsverheißung erfüllt? Jesus hält mit aller Bestimmtheit gerade gegenüber der scheinbaren Enttäuschung die Hoffnung aufrecht, aber die Erfüllung verzieht. Warum, wenn er doch die Tenne fegen soll, wird die Spreu nicht verbrannt und der Weizen in die Scheune gesammelt?

Wir brauchen nur so zu fragen, damit uns das Verhalten Jesu, der Kern seiner Predigt, der Zusammenhang seines Redens und Handelns zum Bewußtsein komme. Wo ist denn der Weizen, welchen Jesus in die Scheuern sammeln kann? Er kennt solche; er redet von der „kleinen Herde", welcher das Reich zu geben des Vaters Wille ist (Luk. 12, 32). Die er so bezeichnet, sind aber die, die an ihn glauben als an den Messias, es ist die messianische Gemeinde, sie, und sie allein wird errettet vor dem Gericht, sie darf das Haupt erheben, wenn alles unter dem sich ankündigenden Schrecken desselben verzagt (Luk. 21, 29), sie hat die Verheißung, daß auch die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen (Matth. 16, 18). Und wie kann es anders sein? Wenn Jesus der Richter ist, dann kann auch er allein bewahren vor dem Gericht, dann ist die rechte Stellung zu ihm entscheidend. Aber welche sind die, die er als zu seiner Gemeinde gehörend anerkennen kann? Wie kommt es, daß es Menschen giebt, die an ihn glauben, auf ihn, den Richter nun trauen? Wer ist zu solchem Vertrauen berechtigt? Wie wird man Glied der messianischen Gemeinde?

Eins ist ohne weiteres klar: so wie es ist, kann Israel nicht ins Reich eingehen, kann niemand ins Reich eingehen, auch die Treuen in Israel nicht, die Gerechten, die man so nennt, die sich so nennen, die berufenen Vertreter des Glaubens und der Hoffnung Israels am wenigsten. Ihre Gerechtigkeit zerfällt, wenn man nur mit dem Maßstabe Ernst macht, den sie selbst anwenden, dem Gesetz, wie es Jesus in der Bergpredigt thut. Die Reichspredigt wird notwendig zur Bußpredigt. Denn das Reich Gottes hat mit menschlicher Sünde so wenig gemein, wie der Himmel mit der Erde. Die Nähe

des Gerichts erweckt darum notwendig das Schuldbewußtsein auch bei denen, die auf dasselbe zu ihren Gunsten hoffen. Die Pforte kann nur eng sein und der Weg schmal, die hineinführen. Aber es ist doch eine Pforte und ein Weg da, die einzige, die es geben kann: Vergebung. Aber die verheißt auch Johannes allen, die sie begehren und darum Buße thun. Darum tauft er mit Wasser, zum Hinweis darauf, daß Reinigung, Vergebung es sei, welche würdig mache zum Eingang in das Reich, würdig, gesammelt zu werden in die Scheuern des Messias, und daß der Messias selbst sie zunächst gewähren werde. In seiner Hand liegt, ob sie gewährt werden soll. Aber nun ist ja das der eigentliche Zweck der Sendung des Messias: Heil zu bringen. Und diesen Zweck will Jesus erfüllen. Was Johannes nicht vermochte, das that Jesus: er vergab den Sündern. Er ist der Richter, aber er beweist es, indem er Gnade übt. Er läßt sich den Vorwurf nicht nur gefallen, sondern er sieht seine Aufgabe darin, daß er die Sünder annimmt, wenn sie zu ihm kommen. Gerechte giebt es nicht, aber wer als Sünder kommt, findet Aufnahme. Er ruft den Zöllner selber in seinen Dienst, er nimmt die große Sünderin in seinen Schutz, er kann bei einem Zachäus nicht vorübergehen, er trägt seine Jünger trotz Unverstand und Unglaube, er trägt einen Petrus, obwohl er 100 Groschen zu erlassen Bedenken trägt, er, dem doch 10000 Pfund geschenkt sind, ja er trägt einen Judas. Er beweist das nicht nur in einzelnen Fällen, sondern durch sein gesamtes Verhalten gegenüber seinem Volk, durch unermüdliches Wohlthun, Helfen, Heilen gegenüber aller Verkennung und allem Unglauben, der ihm widerfährt. Denn jede Huld, vom Messias erwiesen, ist Erweis vergebender Gnade. Er beweist es nicht nur Israel gegenüber, sondern auch, wo der Vater sie ihm in den Weg führt, Heiden gegenüber. Er tritt dem Anspruch, daß die Abkunft von Abraham Anspruch auf das Reich verleihe, damit entgegen. Vergebung allein verleiht Anspruch — deshalb kann die Gnade nicht Halt machen vor den Schranken der Nationalität. Ist die Sünde auch im Volke Gottes mächtig, so ist die Gnade auch unter Heiden mächtiger. Er erhört darum

den Hauptmann von Kapernaum und das kananäische Weib. Aber unter den Heiden zu wirken ist sein Beruf nicht. Was er an Heiden thut, zeigt nur seinem Volk, wie bereit er ist zur Vergebung, wie notwendig sie ist, wie willig er ist, die Thür zum Reich seinem Volk aufzuschließen, allen, die sie begehren. Begehrt wird sie freilich von Wenigen; „die Zöllner und Huren glaubten an ihn". Zu ihnen kommen seine Jünger, nicht mit Sünden belastet gleich jenen, aber doch mit dem Bewußtsein erfüllt, daß es auch für sie keine andere Pforte giebt, Gerechte nach menschlichem Maßstab, aber nicht nach eigenem Urteil, Sünder, wie alles Volk, sich von demselben nur unterscheidend durch das Bekenntnis ihrer Sünden; diese alle sind der Weizen, der in die Scheuern gesammelt werden soll, die kleine Herde, der das Reich gehört, die Gemeinde der Verheißung.

So ist die Botschaft von der Vergebung zunächst der eigentliche Inhalt der Reichspredigt Jesu. *Die Vergebung, welche Jesus übt, tritt zunächst an die Stelle des erwarteten, von ihm auch in Aussicht gestellten, aber verziehenden Gerichts.* Das Reich ist da, weil er da ist und die Sünden vergiebt. Vergebung der Sünde ist die Pforte ins Reich; wer sie hat, *ist* im Reich. Sie ist für den Sünder der Inbegriff aller Hoffnungen, wem das Reich Gottes das nicht birgt, dem bringt es kein Heil, sie ist Gegenstand der prophetischen Reichsverheißung, sie ist das wesentlichste Gut des Reichs. Deshalb ist, wenn und weil sie da ist, auch das Reich Gottes da, obwohl noch keineswegs alle Hoffnungen, welche sich an diese Erwartung knüpften, erfüllt sind, obwohl die Weltgestalt noch unverändert bleibt und die Welt noch kein Himmelreich ist, dennoch ist das Reich schon da. Jene Hoffnungen müssen und werden sich noch einmal erfüllen, die Welt muß zum Himmelreich werden; auch die Gemeinde Jesu soll noch beten: dein Reich komme, sie ist aber auch allein zu dem Gebet berechtigt, sie ist, das will das Gebet des Herrn sagen, der Erbe der Heilshoffnung Israels; aber wenn auch das Reich noch Gegenstand der Hoffnung ist, es ist doch nicht mehr wie früher, es ist nicht *nur* Gegenstand der Hoffnung.

Das Ende ist noch nicht da, aber was da ist, ist der Anfang vom Ende. Das Reich Gottes ist Hoffnung, aber auch Besitz der Gemeinde. Es ist zukünftig und doch schon gegenwärtig in der Vergebung der Sünde. Man muß nur unterscheiden zwischen seiner gegenwärtigen und zukünftigen Gestalt. In der Gegenwart ist es verborgen, in der Zukunft muß es offenbar werden.

Diese Erkenntnis zu wirken ist der eigentliche Zweck der Gleichnisse vom Himmelreich, welche die Synoptiker, besonders Matthäus überliefern (Matth. 13). Es bleibt bei der Reichshoffnung, es bleibt dabei, daß das Ende die Erfüllung derselben voll und ganz bringt, und auf dies Ende weist Jesus mit Nachdruck hin. Aber es ist doch schon jetzt da, wenn auch verborgen, es ist verborgen und doch da, ja es ist gerade so, als verborgenes, da, gerade so Erfüllung der Verheißung, denn es ist da im Wort Jesu, das ist aber das Wort von der Vergebung der Sünden, das Evangelium für die Armen. Eben deshalb, weil die Herrschaft Gottes Herrschaft der Gnade ist, verzieht das Gericht, kann das Reich nur als verborgenes, nur im Wort da sein. Deshalb kennt Jesus zwar Weizen, dort nämlich, wo dies Wort aufgenommen wird, doch Unkraut und Weizen müssen untereinander sein, deshalb, weil das Reich im Wort da ist, ist es unscheinbar, gleich dem Senfkorn im Verhältnis zu anderm Samen, gleich der Hand voll Sauerteig im Verhältnis zu drei Scheffeln Mehls, in der Welt verborgen wie der Schatz im Acker und selten, wie die kostbare Perle, in der Welt, wenn auch nicht von der Welt, bis das Ende die Scheidung bringt. Aber es ist dennoch da, als das innerlich wirksamste, machtvollste, wertvollste Gut, welches die Welt in sich trägt, so gewiß das Wort von der Vergebung da ist und diese Bedeutung hat. Das ist das Evangelium, welches in den Gleichnissen verhüllt ist, dasselbe Evangelium Jesu, welches wir in seiner sonstigen Verkündigung haben, aber hier eingekleidet in Gleichnisse und so verhüllt für den, dem die Sache verhüllt blieb. Das ist freilich eine ganz andere Erfüllung der Reichshoffnung, wie sie Israel erwartet, so ganz anders, daß wir's wohl verstehen können, wie doch die Jünger

das Gleichnis vom Säemann und vom Unkraut unter dem Weizen nicht verstanden, so einfach und verständlich sie uns erscheinen, und daß wir's begreifen können, wie Jesus einem Volk gegenüber, welches sein Evangelium, das Evangelium von der Vergebung der Sünden, zurückweist, nur noch *so*, verhüllend, von demselben reden kann. Was verborgen ist in der Welt, muß er nun auch verbergen vor der Welt, dem Manne gleich, der den gefundenen Schatz verbirgt; aber was verborgen ist in der Welt, ist ihr größter Schatz, die Vergebung der Sünden. In ihr ist das Reich Gottes *da*. Wird das, wird Jesus auch auf Erden nicht verstanden, wenn er die Sünder annimmt, statt die Welt zu richten und den Gerechten das Reich zu geben, muß er sich das auch zum Vorwurf machen lassen, stellt man sich auch damit nicht dem Vater gleich, der den verlornen Sohn aufnimmt, sondern dem Bruder, — im Himmel ist Freude über das, was Jesus thut (Luk. 15). So führt er den Willen Gottes aus, so erfüllt er die Verheißung.

So bei den Synoptikern. Kein anderes Ergebnis aber erhalten wir bei Johannes. Das Evangelium Jesu hat hier wohl andere Form, aber nicht andern Inhalt. Nur zweimal redet Jesus deutlich vom Reich Gottes, freilich an entscheidenden Stellen, nämlich gegenüber dem Nikodemus, dem Vertreter der Führer des Volks (3, 1 ff.) und gegenüber dem Pilatus (18, 33—38). Aber auch für Johannes ist der Messias der Weltrichter, dem die Auferweckung der Toten und das Gericht zusteht (5, 27. 28), und Jesus ist es, dem der Vater alles Gericht gegeben hat (ib.). Jesu gegenüber vollzieht sich darum das Gericht schon jetzt, das ist es, was bei Johannes besonders hervortritt; wer glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, ist schon gerichtet (3, 17. 18, vgl. 5, 22—24. 12, 47). Das Gericht, wie das Heil, ist ein gegenwärtiges; aber es ist nicht bloß ein gegenwärtiges. Johannes setzt sich keineswegs in Gegensatz zu der Erwartung des zukünftigen Gerichts. Das Gericht ist gegenwärtig *und* zukünftig; „es *kommt* die Stunde und ist schon jetzt, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden" (5, 25), und auch bei Johannes redet Jesus vom jüngsten Tag, an welchem er

sein Werk vollenden wird (6, 39), dem Tag des Gerichts (5, 29). Das Gericht ist ein gegenwärtiges, weil Jesus es ist, der in der Zukunft endgültig entscheiden wird. Weil er die Zukunft der Welt in seiner Hand hat, hat er auch die Gegenwart in seiner Hand, deshalb ist die Stellung zu ihm ein für allemal entscheidend. Einen Gegensatz gegen die Gerichtserwartung des Alten Testaments aus der Darstellung des Johannes herauslesen wollen, heißt, ihn in völlig ungeschichtlicher Weise von dem gemeinsamen Boden des Urchristentums loslösen.[1]) Auch für Johannes aber ist nicht Strafgericht, sondern Heil der Zweck der Sendung Jesu, er ist nicht gekommen zu richten, sondern zu retten (3, 17. 12, 47), und auch für ihn sind die, die dem Gericht entgehen, die an ihn glauben, ist die messianische Gemeinde allein vor demselben geschützt, die Schafe Jesu, wie sie hier heißen (10, 28). Und wer sind diese? Die, die Jesu Stimme hören und ihm folgen (V. 27). Und welches ist Jesu Stimme? „Wer zu mir kommt, den will ich nicht hinausstoßen" (6, 57). Das ist aber die Verkündigung von dem in ihm vorhandenen Heil (3, 17. 12, 47). Das ist die Darbietung der Gnade, das heißt: dir sind deine Sünden vergeben, für jeden, der danach begehrt. Er nimmt einen Andreas und Johannes und einen Petrus an, als sie das Wort des Täufers vom Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, zu ihm führt, er nimmt einen Nathanael an, der eben in diesem Verlangen nach Vergebung ohne Falsch ist (1, 48 vgl. Ps. 32, 2), Vergebung ist die Pforte ins Reich auch für einen Nikodemus; sie ist die in der Taufe in Kraft des Geistes, d. i. in der wesentlichen Reinigung von Sünden dargebotene Wiedergeburt, und dies Heil ist es, welches Jesus bringt. Ihrer bedarf jeder, auch ein Nikodemus, sie empfängt jeder, auch die Samaritерin, gerade ihr offenbart sich Jesus. Vergebung, das ist es, was seine Jünger zu ihm geführt hat, das ist es, was sie fort und fort bedürfen und empfangen, das beweist er noch zuletzt in der Fußwaschung. So zeichnet Johannes dasselbe Bild von dem Zusammenhang des Redens und Wirkens Jesu, welches uns die Synoptiker überliefern.

[1]) Gegen Ritschl, Rechtf. u. Vers.[3] II, S. 36.

So übt also Jesus die Herrschaft Gottes aus nicht dadurch, daß er Gericht übt, denn das wäre nicht Erfüllung der Reichshoffnung, dann würde niemand ins Reich kommen, dann würde die Welt nicht Gottes werden, sondern dadurch, daß er Gnade übt und die Sünden vergiebt. Er nimmt die Sünder an, und nimmt sie damit in Gottes Gemeinschaft auf, erwirbt sie so Gott wieder. Die an ihn glauben, haben deshalb das Himmelreich. Sie haben es, sie sind es nicht, wie man in Mißachtung des biblischen Sprachgebrauchs oft gesagt hat. Das Reich Gottes ist nicht Gemeinschaft, sondern es ist Besitz einer Gemeinschaft; daß die, die an Jesus glauben, in ihm dies haben, das schließt sie zusammen zu einer Gemeinschaft. Aber was sie haben, was sie verbindet, ist das Reich Gottes, nicht was sie sind, nicht die „sittliche Verbindung der Menschen" (R.). Darum ist das Reich Gottes in der Welt, obwohl Gottes Wille noch nicht an der Welt durchgeführt ist, es ist vorhanden innerhalb des gegenwärtigen Weltzustandes und trotz der Fortdauer desselben, und für die, die es haben, ist schon jetzt alles neu geworden. Für sie beginnt schon jetzt, was einst die ganze Welt erfahren wird: der Besitz des Heiles Gottes. Wenn Paulus schreibt: ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (Phil. 3, 20), so sagt er nichts, als was Jesus selbst mit seiner Verkündigung hat sagen wollen. Die Apostel sagen weit mehr vom Himmelreich, als Ritschl sie von demselben sagen läßt, und sie sagen nichts anderes von demselben, als Jesus sagt. Jesus verkündigt damit, wie sie, das Heil Gottes, welches Gerechtigkeit, Friede, Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17) ist. Dieser Begriff des Reichs Gottes ist festzuhalten gegenüber der Verkehrung desselben bei Ritschl, welcher den aus der Schrift stammenden Begriff mit einem der Schrift fremden Inhalt erfüllt. Nach Ritschl nämlich macht nicht, was Jesus thut und giebt, sondern was wir thun, die Erde zum Himmelreich, nämlich die Liebe, welche die durch die natürlichen Bande der Familie, des Volkstums u. a. verbundenen, aber auch getrennten Glieder der Menschheit zu einer „geistigen", sittlichen Gemeinschaft verbindet. Das Reich Gottes ist die sittliche Verbindung der aus

dem Motiv der Liebe handelnden Menschheit.[1]) Diese sittliche Verbindung ist zugleich das Ziel der Menschheitsgeschichte und der Zweck Gottes und darum das Reich Gottes. Es wird verwirklicht durch Übung der Liebe von seiten der Menschen, und eben dies ist der Zweck des Liebeswillens Gottes mit den Menschen. Jesus hat für die Verwirklichung dieses Zweckes insofern eine einzigartige Bedeutung, als er denselben zum erstenmal nicht nur erkennt, sondern ihn zu seinem Zweck macht. Er erkennt, daß Gott nur Liebesabsichten mit der Welt hat, und er einigt sich mit dem Liebeswillen Gottes. Derselbe wird *sein Wille*. Hierin beruht das Geheimnis seiner Person, die Kraft der von derselben ausgehenden Anregung, die Möglichkeit der Sinnesänderung im Anschluß an ihn. Darum ist das Bekenntnis zu Jesu notwendig zum Zweck der Verwirklichung des Reichs Gottes, aber nicht durch das Bekenntnis selbst, sondern durch den durch dasselbe ermöglichten sittlichen Gehorsam der Bekenner Jesu *kommt das Reich Gottes zustande*. Also verwirklicht sich das Reich Gottes in der Weise, daß Jesus durch diese von ihm ausgehende sittliche Anregung eine Gemeinde sammelt, welche nun ihrerseits das Reich Gottes durch die Übung der Gerechtigkeit bezw. des Hauptgebotes der Liebe *zustande bringt*. So ist das Reich Gottes die sittliche Aufgabe der Gemeinde Jesu und als solche das höchste Gut, dessen Besitz die Seligkeit gewährt, und weil es nur in einem zeitlichen Verlauf zustande kommen kann, so rückt es zunächst in die Projektion der Zukunft und erscheint als das Heilsgut der Zukunft. Aber die endliche Verwirklichung desselben als des Zieles der Geschichte ist dadurch verbürgt, daß die Gemeinde es in Jesu als den Zweck Gottes selbst kennt. Als die sittliche Gemeinschaft der Menschheit ist es über die Schranken des Volkstums erhaben, und es ist darum ein specifischer Fortschritt Jesu gegenüber den Propheten, daß er von einer gewaltsamen Unterwerfung der Völkerwelt unter Israel nichts weiß. Als der Zweck, den Gott mit der Welt gemein hat, verwirklicht es sich im Lauf der Geschichte, nicht durch einen Bruch in der Geschichte.

[1]) Vgl. hierzu bes. II, S. 29—41. III, S. 256—276.

Also wir, nämlich die Gemeinde Jesu Christi, sollen diese Erde zum Himmelreich machen durch Übung der Liebe. Ob wohl wirklich auf diesem Wege und sogar ohne „Bruch in der Geschichte" die Erde nach und nach ein Himmelreich wird? Für Ritschl ist Jesu Verkündigung nicht auf eine That gegangen, sondern seine That war seine Verkündigung. Sollte es wirklich Jesu Meinung gewesen sein, daß er helfen könne mit Worten — daß, wenn nur erst gesagt werde, daß Gott die Liebe ist, der Sünden weniger werden müßten, weil ja das Mißtrauen gegen Gott schwinde, und daß, wenn nur erst gesagt werde: du sollst lieben — das auch geschehe? Und wenn nun auch zu jener Verkündigung die sittliche Anregung der Person hinzukommt — hat nicht Jesus selbst am Ende die Wirkung dieser sittlichen Anregung vermissen müssen bei seinen Jüngern selbst? Und nun gar die Gemeinde im weiteren Lauf der Geschichte, die so viel von fortgehender Zertrennung der Gemeinde selbst weiß? Endlich aber: „sittliche Aufgabe" und „höchstes Gut" fielen so zusammen, sagt Ritschl. Die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe sei das höchste Gut und gewähre darum die Seligkeit. Die „sittliche Aufgabe" der Glieder der Gemeinde ist die Übung der Liebe. Also die innere Befriedigung, welche die Übung der Liebe gewährt, oder auch mit andern Worten der Genuß, den eine gute That gewährt — das soll die Seligkeit sein? Ritschl will gegenüber der Auffassung, die er seinen Gegnern beilegt, in besonderem Maße Ernst machen mit der Ethik. Aber hier wird die Ethik betont auf Kosten der Ethik selbst!

Es ist konsequent, wenn Ritschl die sittliche Verbindung der Menschen das Reich Gottes nennt, aber es ist schon darauf hingewiesen, daß Jesus selbst nie so sagt. Noch weniger entsprechen die Worte Jesu der Meinung, daß wir die Erde zum Himmelreich machen sollten. Auch nicht mit einem Wort kommt Jesus dieser Auffassung entgegen. Wohl hat Jesus Ernst gemacht mit dem Gesetz und Gerechtigkeit gefordert, und wohl ist diese Gerechtigkeit, die er forderte, die Liebe bezw. die Barmherzigkeit gewesen. Aber die Forderungen, die er stellt in der Bergpredigt, sind doch an seine Jünger gerichtet, das ist an

die, die Vergebung haben und im Reich sind. Die Bergpredigt schildert die Gerechtigkeit der Jünger Jesu, der Kinder Gottes. Diese haben in der Gabe, welche sie besitzen, Motiv und Kraft zur Erfüllung der Aufgaben. Um des Besitzes des Reichs willen können sie alles daran geben (Matth. 13, 44—46). Aber daß sie durch ihr Verhalten das Reich Gottes zustande bringen, sagt Jesus nirgends. Mit einem Mal tritt bei Ritschl wieder die Predigt des Gesetzes in den Vordergrund. Das Bild dessen, der die Sünder annimmt, tritt zurück hinter dem „Vorbild". Das letztere soll das eigentümlich Wirksame sein, die Macht des letzteren soll eigentlich die Gemeinde gesammelt haben. Ritschl legt allen Nachdruck auf die Opposition gegen die pharisäische Verkehrung des Gesetzes. Aber er verschiebt das Verhältnis. Jesus betont es doch gerade den Pharisäern gegenüber stets, daß er gekommen sei für die Sünder. Er hat nicht die Sünder zu den Pharisäern geführt und dann Gesetz verkündigt, sondern die Pharisäer zu den Sündern, und dann Heil verkündigt. Daß er die Sünder annahm, das hat ihm seine Gemeinde gesammelt.

Nicht die Liebe, die wir üben, sondern die Liebe, die wir glauben, bringt uns das Reich Gottes. Wir können sie nicht glauben, ohne Liebe zu üben (vgl. das Gleichnis vom Schalksknecht, auch ein Gleichnis vom „Himmelreich" Matth. 18, 23—35). Die Ethik kommt keineswegs zu kurz. Aber gerade jenes Gleichnis enthält doch auch den Gedanken, daß nicht, was wir thun, sondern was wir haben, unser Heil ist. Denn die gewährte Vergebung wäre nichts ohne die empfangene, und das Maß der empfangenen Vergebung übertrifft bei weitem das der gewährten.

Die Liebe, die wir üben, wird auch niemals die Erde zum Himmelreich machen, sondern wiederum nur die, die wir glauben, und selbst diese vermag dies nicht, ohne zu richten. Wenn man die Reden Jesu von seiner Wiederkunft zu Zukunftsbildern macht, die sich seine Gemeinde geschaffen hat, so pflegt man sich gerade mit Vorliebe auf seine Gleichnisse zu berufen, die einen „geistigeren" Begriff vom Reich Gottes enthalten sollen. Und doch enthalten gerade sie den Hinweis auf die

Wiederkunft und das Gericht. Ritschl nimmt an, daß das Reich Gottes sich ohne Bruch in der Geschichte verwirklicht. Er behauptet sogar, daß die Rechtsgemeinschaft der Völker im Weltreich eine Vorstufe und Vorbereitung zu ihrer Liebesgemeinschaft im Reich Gottes sei. Aber die Schrift weiß nur von einem Gegensatz zwischen Weltreich und Reich Gottes, von einem Gegensatz, der unversöhnlich ist, sich steigert und nur durch Gericht aufgehoben werden kann. Ritschl kennt mit der neueren Theologie kein Weltgericht mehr. Und dabei wird der Anspruch erhoben, daß diese Theologie sich mit Ethik und Schrift in besserem Einklang befinde, als die unserer Väter! Ritschls Lehre vom Reich Gottes steht auf Schritt und Tritt mit derjenigen der Schrift im Widerspruch. Wem werden wir die tiefere Erkenntnis der menschlichen Natur und im Zusammenhang damit den sichereren Einblick in die treibenden Kräfte der menschheitlichen Entwicklung zutrauen?

Die Stellung zum Gerichtsgedanken, das zeigt sich uns an dieser Stelle, ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des Evangeliums Jesu und damit des Christentums. Von der Gerichtserwartung aus ist das Bild Jesu im Neuen Testament gezeichnet, im Lichte des Gerichts wollen die Evangelisten gelesen werden. Als der Richter steht bei ihnen Jesus da, der als solcher die Macht hat, die Thür zum Himmelreich aufzuschließen, und der sie aufschließt, indem er Gnade übt, durch Vergebung der Sünden, der als der Richter zunächst die Vergebung an die Stelle des Gerichts setzt. In der Ablehnung dieses Gerichtsgedankens aber sind die Wurzeln der Anschauung Ritschls, wie der gesamten neueren Versuche, aus dem Bild der Evangelien von Jesus das vermeintliche Bild des wirklichen Jesus zu gewinnen, zu erkennen. Denn diesen Gerichtsgedanken kennt Ritschl nicht, Ritschl weiß nur davon, daß „die sinnenfällige Gestalt des Eintretens der göttlichen Herrschaft, auf welche die politische Hoffnung der Israeliten gerechnet habe, von Jesus nicht bestätigt worden sei", während die Evangelien zwar von einer Hinausschiebung, aber nicht von einer

[1]) R. u. V. II, S. 36.

Ablehnung der israelitischen Gerichtserwartung wissen, vielmehr ist, was Jesus von derselben sagt, eine starke Bestätigung derselben. Bestimmter und schärfer kann von dem göttlichen Gericht als einer unerbittlichen Realität nicht geredet werden, als Jesus es gethan hat. Was Ritschl von der Vollziehung des Gerichts durch Jesus zu sagen weiß, daß er es vollziehe „in geistiger Weise" „zwar nicht als die Verfügung sinnenfälliger Strafübel, aber als die Scheidung der Menschen" (ib.), erkennt der Predigt Jesu zwar eine geistliche Wirkung zu, wie sie auch dem prophetischen und christlichen Heilszeugnis zukommt, nicht aber Jesu die Stellung des Weltrichters. Notwendig ergiebt sich von hier aus ein anderes Verständnis der Thatsache der Sündenvergebung durch Jesus; Jesus ist sich der Vollmacht, die Sünden zu vergeben, nicht bewußt gewesen auf Grund seiner Stellung als des Weltrichters, sondern sie entspringt dem Bewußtsein seiner Einheit mit Gott, aus welcher die Erkenntnis der göttlichen Liebe hervorgegangen ist, auf Grund dieser seiner ethischen Einheit mit Gott weiß er sich berechtigt, die Sünden zu vergeben, und *so zu thun, was er verkündigt*. Auf die Verkündigung der vergebenden Liebe Gottes fällt notwendig der Nachdruck, handelt es sich doch nicht eigentlich um Errettung von dem Gericht, sondern von der Gerichtsfurcht, und das Gericht kann nur kommen über die, welche etwa gegen diese Botschaft sich verhärten. Mit der Ablehnung der Gerichtserwartung ist ferner eine durchaus veränderte *Schätzung* der Vergebung der Sünden gegeben, sie bildet nicht mehr das wesentliche Gut des Reichs, so daß, wo sie ist, das Reich ist, wer sie hat, das Reich hat und empfängt. Vielmehr kommt Ritschl dazu, zu lehren, daß das Reich Gottes nur da sei, wenn die Menschen es verwirklichen; denn die Ablehnung der den Gerichtsgedanken enthaltenden Stücke der Predigt Jesu ist nur möglich in Verbindung mit einer veränderten Schätzung des menschlichen sittlichen Verhaltens und der menschlichen sittlichen Leistung. Die Vergebung der Sünden tritt zurück, die menschliche Leistung hervor, wenn es ja doch im Grunde nicht der Begnadigung selbst, sondern der Gewißheit der Gnade bedarf. Wenn das göttliche Thun so verschwindet, muß ja das

menschliche Thun hervortreten. Was Gott thut, ist ja, daß er die Menschen in Christus zur Sinnesänderung anregt, sie durch Erkenntnis seiner Liebe mit neuen Motiven erfüllt: so sind diese auch das Wesentliche. So wird im Grunde das Verhältnis von Buße und Vergebung umgekehrt: nicht eigentlich die Vergebung ist es, in der das Reich Gottes da ist, die als Rettung vor dem Gericht Buße wirken soll und von dem Bußfertigen allein empfangen werden kann, sondern die Buße, die Sinnesänderung ist es, in der das Reich Gottes da ist, und zu der die Verkündigung der Vergebung anregt. Der Schwerpunkt wird verschoben. Endlich: das Diesseits tritt hervor, das Jenseits zurück. Das Reich Gottes ist ein diesseitiges, nicht ein jenseitiges. Es bedarf nicht eines neuen Himmels und einer neuen Erde, nicht eines neuen Äons. Das ist der unverkennbar große Unterschied der Grundanschauung, welcher diese Auffassung von der der Schrift scheidet. Es ist klar, wie weittragend die Bedeutung des Gerichtsgedankens ist. Sie ist eine fundamentale. So ergiebt sich uns schon an dieser Stelle, daß Jesus die Welt angesehen hat als eine dem Gericht verfallene, ihm unrettbar entgegengehende. Nur er kann retten von demselben, denn in seiner Hand liegt die Gnade, die Vergebung, und sie zu üben ist er gekommen. Er ist so der Schutz der Welt vor Gottes Gericht. Über wem er seine Hand hält, der ist geborgen, gerettet, der kommt nicht ins Gericht. So bildet die Gerichtserwartung also die Voraussetzung, von der aus Jesus verstanden sein will. Damit aber hat die reformatorische Sündenerkenntnis, das kann schon hier kein Zweifel sein, die Verkündigung Jesu für sich, wenn man nicht diesen Bestandteil derselben streichen will.

Zu dieser Erkenntnis kommt noch eine andere hinzu, welche sich uns ebenfalls an dieser Stelle ergiebt. Es ist die von der Übereinstimmung der apostolischen Predigt und der Predigt Jesu selbst in zwei wesentlichen Punkten. Einmal ist der Mittelpunkt der Reichspredigt das, was auch Mittelpunkt der apostolischen Predigt ist, die Vergebung der Sünden (s. o. S. 52). Sodann aber ist für Jesus selbst wie für die Apostel dieselbe gebunden an die Person Jesu. Es ist nicht so, daß Jesus die

Vergebung der Sünden als Ausfluß der väterlichen Liebe Gottes verkündigt habe, und erst die Apostel seiner Person und darum dem Bekenntnis zu der Würde seiner Person die entscheidende Bedeutung beigelegt haben, welche seitdem das Bekenntnis seiner Gemeinde ausspricht. Vielmehr hat Jesus selbst sich als den hingestellt, von dem die Vergebung abhängt, an den sie gebunden ist, in dem sie vorhanden ist. Jesus hat, wie wir gesehen haben, in der Form der Reichspredigt seine Messianität verkündigt, d. i., sich als den Träger des Gerichts und darum des Heils für die Welt. Ganz falsch ist es, aus den Gleichnissen Luk. 15 ein Evangelium Jesu von der väterlichen Liebe Gottes herauslesen zu wollen, welche die Sünden vergiebt, so daß die Person Jesu für die Vergebung im Grunde nicht notwendig ist. Jesus will mit diesen Gleichnissen die Vorwürfe gegen sein Verhalten gegenüber den Sündern entkräften, indem er den bösen Grund aufdeckt, aus dem sie kommen. Daß, wenn Jesus die Sünder annimmt, dies vor Gott gilt, daß im Himmel Freude über das ist, was auf Erden nicht verstanden wird, das ist der dem Zusammenhang der Situation, wie auch dem Zusammenhang der sonstigen Predigt Jesu entsprechende Sinn dieser Gleichnisse.[1]) Jesus hat Gott hier so wenig wie sonst als Vater aller Menschen dargestellt; die aber, denen Jesus die Sünden vergiebt, die haben freilich Gott zum Vater; „wieviele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glaubten“ (Joh. 1, 12). Welche Bedeutung für die Vergebung der Sünden sein Tod hat, wie sich dieser Punkt der apostolischen Heilsverkündigung erklärt, das wird die Frage sein. Hier ist nur festzustellen, daß in der Verkündigung Jesu als des Trägers der Vergebung der Mittelpunkt des Evangeliums Jesu so gut wie das seiner Apostel bestanden hat.

Von der Botschaft des Himmelreichs aus hat Jesus verstanden sein wollen. Dies Verständnis ist nun aber kein vollständiges, wenn wir nicht noch fragen, welches Licht von hier

---

[1]) Vgl. meine Schrift über „die Vergebung der Sünden durch Jesus“, S. 22 ff.

aus auf seine Wunder fällt. Es ergiebt sich aber, daß dieselben als die notwendige Legitimation dessen zu verstehen sind, welcher mit der Botschaft vom Himmelreich sich als den Träger des Heils Gottes für die Welt bezeichnet, eines Heils, welches voll und ganz nur in einem neuen Aon zur Verwirklichung kommen kann. Zeichen sind die Wunder stets; sie gehören in Israel zur notwendigen Ausrüstung des Propheten, welcher durch sie seinen Anspruch auf göttliche Sendung, den Anspruch Werkzeug göttlicher Offenbarung zu sein, legitimiert. Man erwartet sie von Jesu umsomehr, je mehr der von Jesu für sich erhobene Anspruch hinausgeht über den der Propheten. Läßt die Botschaft vom Reich Gottes wirklich den Anbruch eines Weltzustandes erwarten, welcher von dem bestehenden so sehr verschieden ist, daß er nur durch einen Bruch mit demselben, in einem neuen Aon, seine Verwirklichung finden kann, wie soll Jesus beides, den Willen und die Macht zur Herbeiführung desselben, anders kund thun, als durch Wunder? Ist das Reich Gottes nicht nur eine Fortsetzung, eine Besserung des Bisherigen, ist es ein wesentlich Neues, ist es verschieden von dem gegenwärtigen Weltzustand wie der Himmel von der Erde, kann es nach der danielischen Weissagung nur vom Himmel zur Erde herabkommen, ist es also nicht zu verwirklichen auf dem Wege der Entwicklung, sondern nur durch den Eingriff in dieselbe, so kann sich derjenige, welcher die Welt zum Himmelreich umgestalten will, auch nur legitimieren durch den Eingriff in die Entwicklung, durch das Wunder. Aber nicht nur die Thatsache des Wunders, auch die Art der von Jesu berichteten Wunder werden verständlich von dem Bild des Reichs Gottes aus. Bedeutsam läßt das erste Wunder, welches Johannes berichtet (Joh. 2), in Jesu den erkennen, welcher die Welt verwandeln, ein Neues an die Stelle des Alten auf seinem Grunde setzen kann. In bedeutsamer Weise sind die Fälle, welche ihn zum Eingriff in den natürlichen Verlauf der Dinge veranlassen, meist Krankheit und Tod, also Fälle, in denen der Glaube, so unausbleiblich sie mit der bestehenden Ordnung der Dinge verknüpft sind, doch jetzt schon von der Macht und Gnade Gottes Rettung oder Bewahrung zu erwarten

sich berechtigt hält, welche darum für den Glauben auch in der vollkommenen Welt des Reichs so wenig einen Platz haben können, wie die Sünde selbst, mit der Gott das Übel im gegenwärtigen Äon zusammengeordnet hat. Zwar hat das Volk nicht einen Messias erwartet, dessen Gefolge Kranke, leiblich und geistig Gebundene, Elende aller Art sind, der Krankenbetten und Gräber sich auswählt, um Gottes Macht und Gnade zu offenbaren. Seinen Führern genügen diese Wunder noch nicht. Aber sie bilden doch eine Illustration und Legitimation der Reichspredigt, wie sie sich klarer und eindrucksvoller nicht denken läßt. Kann nicht der, der Sünde vergeben und vor dem Tode, ja aus dem Tode retten kann, das Reich Gottes heraufführen? Kann er nicht eine Welt ohne Sünde und Elend heraufführen und ist nicht solch eine Welt in der That die neue Welt des Reichs Gottes? Daß er aber willens ist, dieselbe heraufzuführen, darauf weist bedeutsam der Umstand hin, daß seine Wunder bis auf einen Fall Wunder der Hülfe und Rettung sind. Ein Zeichen gerichtlicher Art wird berichtet; aber das geschieht nur im Symbol (Matth. 21, 19 ff.). Um so klarer ist, daß, obwohl ihm das Gericht gegeben ist, doch Heil und nichts als Heil der eigentliche Zweck seiner Sendung ist. So legitimieren also die Wunder Jesus als den, der die Welt zum Reich Gottes machen kann und will. Sie weisen hin auf die Zukunft, welche damals und jetzt noch nicht zur Gegenwart geworden ist, sie weisen hin auf ihn als den Träger der Zukunft, aber sie legitimieren ihn auch, wenn er jetzt Gnade übt (Matth. 9). Sie zeigen, daß er berechtigt ist, Sünde zu vergeben. Der das Reich bringen kann, kann es auch öffnen. Sie legitimieren den Messias.

So sind die Wunder im Lichte seiner Reichspredigt angesehen, ein durchaus unentbehrlicher Zug im Bilde Jesu als des Messias, sowohl in ihrer Thatsache, als auch in ihrer eigentümlichen Art. Nicht nur konnte sich Israel einen Messias ohne Wunder nicht denken; ein Messias ohne Wunder wäre in der That ein Widerspruch in sich, wenn anders es der Beruf des Messias ist, den neuen Äon heraufzuführen, wenn das Reich Gottes von oben kommt. Die Wunderthätigkeit Jesu ist nach

der Darstellung der Evangelien nicht ein Accidens zu seiner sonstigen Wirksamkeit, sie bildet einen wesentlichen Zug in seinem Bilde, so wesentlich, daß, während bei den Propheten das Wunder doch immer nur Ausnahme war, bei Jesu es die Regel war, und es als Ausnahme dargestellt wird, wenn er keine Wunder that. (Matth. 13, 58.) Sie sind mit seinem messianischen Auftreten unauflöslich verknüpft. Der, welcher die Welt verwandeln soll, kann sich nicht darauf beschränken, in einigen Ausnahmefällen helfend einzugreifen. Ist Welterneuerung sein Ziel und steht sie in seiner Macht, so muß machtvolle Hülfe ins Weltelend ausstrahlen von ihm auf allen seinen Wegen. So schließt sich auch dieser Zug des Christusbildes mit dem genannten zur festen Einheit zusammen. Es ist ein durchaus einheitliches Bild, wenn die Evangelien Jesus als den Weltrichter und zugleich den Freund der Zöllner und Sünder darstellen, und es ist ein durchaus einheitliches Bild, wenn sie ihn als den Prediger des Reichs und als den Wunderthäter zeichnen. Die Predigt vom Gericht und vom Reich, die Predigt vom Reich und die Wunder gehören unauflöslich zusammen. Im Licht der Reichspredigt werden die Wunder, und im Licht der Wunder wird wieder die Reichspredigt verständlich.

Es kann darum aber auch nicht befremden, wenn bei einer von dem dargelegten Verständnis abweichenden Auffassung der Reichspredigt auch das Urteil über die Wunderthätigkeit Jesu ein wesentlich anderes wird. Denn wozu bedarf es dort des Wunders, wo das Reich Gottes als das diesseitige Ziel der Geschichte, auf welche diese hinstrebt, als das Ziel der Entwicklung gilt? Zwar — das Bild vom Wirken Christi wird ein äußerst dürftiges, wenn man die Wunderberichte als unhistorisch ansieht; viele seiner charakteristischen Äußerungen schweben in der Luft, wenn dieser Anknüpfungspunkt gewonnen wird. Man ist deshalb schon vom Standpunkt der historischen Objektivität aus geneigter als früher, die Berichte als auf Thatsachen ruhend anzuerkennen. Ritschl rechtfertigt dies Zugeständnis mit dem Satze, daß „Wunder in dem Sinne von Wirkungen, die nicht gesetzlich vermittelt sind, in jeder philosophischen oder naturwissenschaftlichen Theorie vom Weltall an-

genommen werden; denn keine derselben sei ohne Lücken; diese aber erkenne man stets an der Behauptung solcher Wirkungen, die nicht durch ein erkanntes Gesetz vermittelt sind" (III, S. 582). Also man erkennt die auffallenden Thatsachen an, man hat aber das Zutrauen, daß es noch einmal gelingen werde, dieselben naturgesetzlich zu begreifen, womit man dann freilich nicht leugnen will, daß auch Gott in ihnen wirksam sei. Gott wirkt aber, das ist die Meinung, im Naturgesetz. So ist dann alles Wunder und alles Gesetz. So klingt aus dem Zugeständnis doch die Abneigung gegen den Eingriff in die Entwicklung heraus. Und das ist auch ganz konsequent, wenn eben das Reich Gottes selbst nicht den Eingriff in die Entwicklung darstellt und in Jesus nicht die Liebe offenbar wird, die in eine dem Gericht zutreibende Entwicklung eingreift, sondern nur die Liebe, welche die Gottes- und Gerichtsvorstellung reinigen muß. Ist Jesus Offenbarung dieser Liebe, so bedarf es freilich einer Übung derselben durch die That neben ihrer Predigt. Der Inhalt der Predigt muß uns vorgelebt werden, und unter diesen Gesichtspunkt fällt, was von Jesu Wirken und Wundern berichtet wird und was an ihnen Wahres daran ist; aber des Wunders, des Eingriffs in die Entwicklung, der Ausnahme von der Regel, bedarf es nicht. Es wird, in dem Sinn, in welchem es von den Evangelisten berichtet ist, entbehrlich; man kann jetzt dahin gestellt sein lassen, was daran ist. Daß Jesus Gottes Liebe verkündigt, in seiner Person dargestellt und in seinem Verhalten geübt hat, das klingt doch aus allem heraus, das steht fest, und das genügt. Zum Glauben bedarf es des Wunders nicht. Das Wunder gehört dann nicht zum Christusbild. Wie weittragend sind doch die Konsequenzen der Leugnung des Gerichtsgedankens! Und wie wenig bleibt schließlich doch als religiös wertvoller und historisch unanfechtbarer Kern des Christusbildes der Evangelien übrig!

In der Stellung zu diesem Bilde wird die letzte Entscheidung über die Thatsächlichkeit der ihm zugeschriebenen Wunder liegen. Es ist das Bild desjenigen, welcher Gericht und Gnade in seiner Hand hat, welchem das Gericht gegeben ist, damit er Gnade übe, das Bild des Trägers der Macht

und Gnade Gottes, welches sich uns auch in den Wunderberichten abspiegelt, in welchem die Wunderberichte einen unentbehrlichen Zug bilden. Diese Entscheidung ist nur im Zusammenhang seiner vollen Darstellung möglich; die Christusperson kann nur im Zusammenhang des Christuslebens ganz angeschaut und ganz gewürdigt werden, wie ja überhaupt das vollendete Leben erst das vollendete Bild der Person darbietet. Um das Urteil vollziehen zu können, ist zunächst nun die Bedeutung, welche Jesus nach dem allen für sich in Anspruch nimmt, die Größe des Anspruchs, welchen er so, als Träger der Vergebung für sich erhebt, genau zu vergegenwärtigen.

Viertes Kapitel.

Die Gottheit Jesu.

Welcher Art der Anspruch ist, den Jesus mit der Reichspredigt für sich erhoben hat, kann nach dem, was über den Inhalt derselben gesagt ist, kein Zweifel sein. Zwar ist er, indem er mit der Reichspredigt auftrat, und das Reich zunächst in seinem Wort darbot, aufgetreten als Prophet. Aber was er damit von sich sagt, geht über die Bedeutung eines Propheten weit hinaus. Er war Prophet, aber er war nicht nur Prophet. Er hat nicht nur vom Heil reden, sondern er hat das Heil der Welt bringen wollen. Er hat Messias, Christus sein wollen, und was das heißt, ist oben gesagt worden: er hat Weltrichter und Weltheiland sein wollen, bezw. Weltrichter, um Weltheiland zu sein. Das haben die Propheten von ihm verkündigt, das hat seine Zeit von ihm erwartet, das ist der unauslöschliche Eindruck, mit dem sein Bild in uns lebt. Und das ist etwas anderes, als Prophet, und als Lehrer, oder als Interpret der Liebe Gottes durch Wort und Wandel. Weltrichter und Weltheiland sein, heißt weit mehr. Jesus hat den Anspruch erhoben, daß von seinem Verhalten Heil und Unheil der Welt abhänge, er hat über die Menschen verfügen wollen, und wenn er Sünde vergab, so hat er über sie verfügt, freilich immer nur zu ihrem Heil. Er ist sich dessen bewußt gewesen, die Welt in seiner Hand zu haben; er spricht das Wort aus, daß ihm alle Dinge übergeben sind vom Vater; er will die Schlüssel des Himmelreichs, von denen er redet, selbst in seiner Hand haben, und sein letztes Wort faßt, was er je

für sich in Anspruch genommen, majestätisch zusammen: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.[1]) Er will mehr sein, als Weltherrscher. Kein Wunder, daß, der das gesagt hat, die Welt in seiner Hand haben will, ihre Zukunft, wie ihre Gegenwart. Er wird die Welt richten, um sie einst ganz zu beseligen, das berichten die drei ersten Evangelien von ihm, als seinen letzten Willen. Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, und wer glaubt, hat das ewige Leben, diese Worte hat Johannes uns aufbehalten.[2]) Er will der sein, der über die Welt zu entscheiden hat, dessen Entscheidung aber zum Heil der Welt ausfallen soll. Die Absicht geht über das dem Menschen Erreichbare, der Anspruch über das, was der Mensch vom Menschen fordern darf, unbedingt und unendlich weit hinaus. Wer diesen Anspruch erhebt, tritt aus dem Verhältnis von Mensch zu Mensch heraus; wer Weltrichter und Weltheiland sein will, will im Verhältnis Gottes zu uns stehen. Denn dem Menschen steht es zu, Heil zu empfangen oder gerichtet zu werden. Aber Heil geben und Gericht verhängen steht nur Gott zu. Jesus nimmt darum, wenn er Mittler unseres Heiles sein will, für sich in Anspruch, was nur Gott zugestanden werden kann. Diese Bedeutung seines Anspruchs tritt schon in der Heilsverheißung hervor. Schon hier steht der verheißene Mittler des Heils für die, welchen die Verheißung des Heils gilt, auf Gottes Seite (vgl. die Namen des Messias bei Jes. 7, 14; 9, 6; Jer. 23, 6 יְהוָה צִדְקֵנוּ). Er ist der, mit dem Gott seinen Thron teilt (Ps. 2. 110). Delitzsch macht auf die beiden Linien der Weissagung aufmerksam, die eine, nach welcher von Gott, die andere, nach welcher vom Messias das Heil kommt. Eben dasselbe, was sie von Gott aussagen, hoffen, bezw. fürchten, sagen die Propheten vom Messias aus. In Übereinstimmung damit sagen sie von ihm ein Verhältnis besonderer Zugehörigkeit zu Gott aus: er ist der von Gott Geliebte, Erwählte, d. i. sein Sohn, Gegenstand seiner Liebe in einzigartiger Weise. Die Thatsache der Erfüllung aber läßt das Gewicht

[1]) Matth. 11, 27; 16, 19; 28, 18.

[2]) Joh. 5, 24 ff.; 11, 25. 26 u. a.

des in dieser Stellung des Heilsmittlers liegenden Anspruchs um so schärfer hervortreten, je mehr überhaupt der volle Eindruck des Berichts von einer Thatsache durch die Thatsache selbst hervorgerufen wird. Denn was es zu bedeuten hat, über Heil und Unheil der Menschen entscheiden zu wollen, kommt recht zum Bewußtsein, als Jesus die Sünde vergiebt. Und was es zu bedeuten hat, Gottes Sohn sein, kommt recht zum Bewußtsein, als Jesus Gott seinen Vater nennt. In dem ersten Fall hält man ihm entgegen: Niemand kann Sünde vergeben, denn allein Gott, und im zweiten Fall giebt man ihm schuld: du machst dich Gott gleich. Aber in dem ersten wie in dem andern Fall lehnt Jesus diesen Vorwurf nicht ab. Denn in dem ersten Fall verweist er auf die Heilung des Gichtbrüchigen als das Zeichen des Rechts seines Anspruchs; in dem andern Fall auf die Zeichen, die er thut, und die Worte, die er redet, als auf die Bestätigung dafür, daß er sich mit Recht die Stellung Gottes selbst beilege. (Vgl. Joh. 5, 18 f.; 10, 30 f.; Matth. 9, 1—8.) Ein anderes Mal aber begründet er die Berechtigung solchen Anspruchs des Heilsmittlers durch den Hinweis auf eine Aussage Davids über eben diese Stellung des Mittlers des Heiles als des Herrn zu ihm als dem des Heiles bedürftigen, deren Beziehung auf den Messias unzweifelhaft war.[1]) Tritt diese Bedeutung des Anspruchs, Heilsmittler zu sein, bei jenen einzelnen Anlässen besonders hervor, so ist dieselbe doch nicht nur damals, sondern überhaupt allgemein empfunden worden. Denn wie Jesus den Anspruch auf jene Stellung des Heilsmittlers durch seine Verkündigung des Reichs Gottes geltend gemacht hat, so haben die Hörer den Eindruck gehabt nach den Berichten, daß er geredet habe „ὡς ἐξουσίαν ἔχων". Also die Verkündigung des Reichs Gottes durch ihn macht den Eindruck des Anspruchs auf eine Stellung, wie sie den Autoritäten Israels nicht zukam (οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς), denn das ist ja das Besondere dieser Verkündigung, daß er die göttliche Forderung nicht geltend macht in der Weise der Schriftgelehrten Israels oder auch in

[1]) Matth. 22, 41—46 u. d. Par. Ps. 110, 1.

der der Propheten — Jesus macht die göttliche Forderung als seine Forderung geltend; indem er sagt: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, fordert er selbst, was Gott fordert — und das ist das Besondere seiner Heilsverkündigung, daß er die Verwirklichung des Heiles nicht nur wie die Propheten und noch zuletzt Johannes als Gottes Sache, sondern als seine Sache verkündigt.

Jesus hat also, indem er Messias, Weltrichter und Weltheiland sein wollte, die Weltstellung Gottes für sich in Anspruch genommen. Er tritt dadurch nicht nur in der Reihe der Menschen in einzigartiger Weise hervor, er tritt ihnen gegenüber, wie nur Gott uns gegenübersteht. Diese Stellung, welche er uns anweist, bezeichnet er selbst durch die Forderung des Glaubens, die er für sich erhebt. Die eingangs erhobene Frage, ob Jesus den Glauben, den er gefunden, selbst für sich verlangt habe, entscheidet sich hier. Sie muß bejaht werden. Schon die Absicht Messias, Christus zu sein, enthält diese Forderung. Dem Messias eignet als solchem göttliche Stellung. Mit dem Anspruch auf Messianität ist der Anspruch auf gottgleiche Stellung unmittelbar gegeben. Nicht, daß der Messias Gott gleich sei, leugnen seine Gegner; das erkennen sie vielmehr gerade im entscheidenden Augenblick ausdrücklich an (Matth. 26, 63 u. Par.); aber daß er, Jesus, der Mensch ohne Macht, Messianität von sich aussagt, das ist es, woran sie Anstoß nehmen, weil Messianität Gott gleich sein, Anteil an Gottes Macht, bedeutet. Messianität und göttliche Stellung müssen entweder zusammen bejaht, oder zusammen verworfen werden. Eben weil er sich selbst Gott gleich mache, bestreiten ihm die einen seine Messianität. Und in demselben Augenblicke, als seine Jünger diese bekennen, bekennen sie auch jene: dadurch, daß sie in Jesus den Christus finden, ist er ihnen Gegenstand des Glaubens. Petrus bekennt seinen und seiner Jünger Glauben, und dies Bekenntnis ist nicht damit abgeschlossen, daß er sagt: du bist Christus, sondern er fügt hinzu: der Sohn des lebendigen Gottes (Matth. 16, 16 u. Par. vgl. Joh. 6, 69).[1]) Es ist die Bedeutung des johanneischen

[1]) Die Überlieferung ist hier, wie überall, sorglos in den Worten, weil sie sicher ist in der Sache.

Evangeliums, daß es uns die Verhandlungen, welche der mit dem Anspruch auf Messianität gegebene Anspruch auf Gottgleichheit hervorgerufen hat, überliefert. Es wäre ja seltsam, wenn wir von solchen Verhandlungen nichts Eingehenderes wüßten; der Anspruch auf Messianität ist so gewaltig, daß die Frage notwendig zur Verhandlung kommen mußte: wie Jesus solchen Anspruch für sich erheben könne, eben weil der Messias Gott gleich sei. Der Schauplatz derselben war Jerusalem, die Stadt der Theologen. Während das Volk vorwiegend damit sich begnügt, zu nehmen, was Jesus giebt, wird hier das Gewicht des Anspruchs empfunden. Und nun ist es bedeutsam, wie das johanneische Evangelium rückhaltlos alle Konsequenzen, die in dem Anspruch lagen, hervortreten läßt. Wie bei den Synoptikern Jesus, was nur die Verheißung vom Messias als Weltrichter sagt, bejaht, so bejaht er hier voll und ganz die alttestamentliche Darstellung des Messias als des Sohnes, mit dem Gott alles teilt, in dessen Hand Gott alles gegeben hat, des Trägers der Macht Gottes, der Gottes Werke wirkt (5, 17. 19. 3, 35), und so wenig ist er gesonnen, irgend etwas von diesem Anspruch fallen zu lassen, daß er dem Widerspruch gegenüber nur sich bewogen findet, auch die letzte Konsequenz desselben geltend zu machen, die Behauptung der Ewigkeit (Joh. 8, 58). Wir verstehen die Hindernisse, welche zu überwinden waren, damit diese Erkenntnis gewonnen, dies Bekenntnis, als Bekenntnis des *Glaubens*, ausgesprochen würde, zu überwinden für die, denen es tief eingeprägt war, daß Gott nur einer sein kann, und die dem einen, den sie kannten, seine Ehre nicht nehmen wollten, sondern um sie eiferten. Wir empfinden das Gewicht jenes Anspruchs im Munde dessen, der Fleisch und Blut trägt, wie wir, ja, der keine Gestalt noch Schöne hat. Kann der scheinbare Widerspruch zwischen Wesen und Erscheinung durch die Unterscheidung zwischen Seinsurteil und Werturteil ausgeglichen werden, so daß dem Sein nach allerdings nur der eine Gott ist, den wir nicht sehen, dem *Werte* nach aber auch der Mensch Jesus, und wir also zugeben könnten, daß Jesus *für uns* Gott ist, ohne daß wir zugeben müßten, daß er, Jesus, Gott *ist*? Aber ist es möglich, den Gott zu

nennen, der es nicht ist? Dem den Wert Gottes beizulegen, der wesentlich nicht Gott ist, sondern nur Mensch? Dem Prädikat muß das Subjekt entsprechen, und das ist in jener Unterscheidung nicht der Fall. Dieselbe verrät einen nur sehr geringen Eindruck von der Bedeutung des Begriffes: Gott. Die Stellung Gottes kann dem nicht eingeräumt werden, der nichts als Mensch ist, und wenn es Jesu zugestanden wird, daß er für uns den Wert Gottes habe, so dürfen die Konsequenzen nicht gescheut werden. Die Weltstellung Gottes kann er nur dann in Anspruch nehmen, wenn er der ist, dessen Stellung die seine sein soll. Jene Unterscheidung verwischt den specifischen Unterschied zwischen Gott und Welt. Mit der Hervorhebung desselben beginnt das Gesetz Israels. Den Eingang desselben bildet die Forderung, niemand Gott zu nennen, als den, der es ist. Nur ihm darf der Wert Gottes zugestanden werden. Wenn daher Ritschl die Konsequenz, die sich aus dem Werturteil für das Seinsurteil ergiebt, scheut, oder wenn Beyschlag[1]) erklärt: für Jesu Verhältnis zum Willen Gottes sei der mißverständliche, aber berechtigte Name der Gottheit nicht zu hoch — so müssen wir den dem kirchlichen Bekenntnis von jener Seite gemachten Vorwurf der Menschenvergötterung vielmehr jener Annahme schuld geben. Jene Erklärungen sind Halbheiten. Das ist Menschenvergötterung, den Gott zu nennen, der es nicht ist. Ritschl[2]) weist den Vorwurf, er halte trotz jener Unterscheidung Jesus für einen bloßen Menschen, mit der Bemerkung zurück, er halte nicht einmal seine Gegner für bloße Menschen. Nicht einmal seine Freunde werden diese Begründung bewundern. Ritschl gebraucht auch hier einen Begriff in einem andern Sinn, als in welchem er ursprünglich gemeint ist, Ritschl will das Prädikat des „bloßen Menschen" darum von Jesu ausgeschlossen wissen, weil das Menschsein in jedem Fall durch Nationalität, Charakter, Temperament, Erziehung näher bestimmt ist. Aber wir möchten im Sinne Ritschls allerdings gerade daran festhalten,

---

[1]) Beyschlag, Neutest. Theol. Bd. 1. Halle 1891. S. 73.
[2]) Rechtf. und Vers. III, S. 375.

daß Jesus bloß Mensch war, denn die Individualisierung durch Nationalität, Zeit u. s. w. ist gerade bei Jesu nicht wahrzunehmen. Er ist erhaben über die Schranken, innerhalb welcher wir unser Menschsein bethätigen; er gehört der gesamten Menschheit, durch alle Geschlechter und Zeiten hindurch an: ihm eignet „übergeschichtlicher" Charakter; er ist bloßer Mensch, aber allerdings nur weil und wenn er mehr ist als Mensch. Denn nur dann ist seine Person über die Individualisierung erhaben.

Fordert Jesus, was nur Gott fordern kann, und will Jesus geben, was nur Gott geben kann, so darf, wenn er recht hat, das Urteil nicht gescheut werden: Jesus *ist* Gott. Jesus *will* aber unser Herr sein, und das heißt, er will über unser Geschick entscheiden. Das ist aber eben das, was Gott vom Menschen unterscheidet. Gott ist Herr. Das ist der Wert Gottes für uns. Wer Herr sein will, will also Gott sein, oder er ist nicht Herr. Das Recht der Verfügung über unser Heil und Unheil kommt nur Gott zu. Diejenigen Worte Jesu über sich selbst, die Johannes uns überliefert hat, gehen darum in keiner Weise hinaus über diejenigen, welche uns die Synoptiker aufbewahrt haben. Es handelt sich dabei vor allem um die Präexistenz. Aber der von sich hat sagen dürfen, daß ihm alle Dinge übergeben seien vom Vater, daß ihm alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden, der hat auch sagen dürfen: Ehe denn Abraham *ward*, *bin ich*. Beide Aussagen stehen auf derselben Höhe. Es ist eine schwächliche Inkonsequenz, das eine Wort von dem Besitz aller Gewalt, von der Macht über alle Dinge Jesu zugestehen zu wollen, das andere von der Präexistenz ihm abzusprechen und etwa nur als ein dem Denken der Gemeinde oder des Verfassers entstammendes, ihm in den Mund gelegtes anzusehen. Das heißt der Gemeinde eine größere Konsequenz in betreff des Inhalts des Messiasbegriffs zuschreiben als Jesu selbst. Für ein Selbstbewußtsein, wie es sich in dem ersten Wort ausspricht, besteht kein Hindernis, zu dem zweiten fortzuschreiten. Ist Jesus als der Messias der Sohn, der von Gott Erkorne und Geliebte, der, mit dem Gott alles gemein

hat, so ist er, was er ist, ewig. Ist die Welt an ihn gebunden, hat er in seiner Hand das Heil der Welt, behauptet er von sich eine Einheit der Weltstellung, des Verhaltens, des Willens, der ganzen Person, das „Ich" mit Gott, nun, so ist eben damit eine Einheit mit Gott gegeben, die in dem Präexistenzgedanken ihren notwendigen Ausdruck findet. Ist die Welt an ihn gebunden, wird sie es einst erfahren im Gericht, so gehört er nicht zur Welt, so stammt er nicht aus der Welt, so gehört er zu Gott und stammt aus Gott, so ist er nicht geworden, sondern er ist, er ist der, der da ist, der da war und der da kommt.[1]) Auch wenn wir von dem johanneischen Christus absehen, so ist schon das synoptische Christusbild viel zu groß für den Ritschlschen Rahmen. Auch das Selbstbewußtsein dieses Jesus ist das Selbstbewußtsein eines Menschen, der sich Gott gleich stellt. Er ist Herr der Welt. Das ist aber kein geringeres Selbstbewußtsein, als das des johanneischen Christus. Wer den synoptischen Gedanken des Messias als des Weltrichters ernsthaft denkt, muß auch den johanneischen der Präexistenz denken. Wir erkennen auch an dieser Stelle wieder die Tragweite des Gerichtsgedankens. Es ist nicht möglich die Synoptiker, welche die Aussagen über die Präexistenz überliefern, Johannes gegenüberzustellen. Das ist auch ein ungeschichtliches Verfahren, da die Synoptiker bezüglich ihrer Darstellung der Person Jesu durchaus auf dem Boden der apostolischen Christologie stehen. Zum apostolischen Christusbild gehört aber der Präexistenzgedanke, denn er gehört zum apostolischen Christusbegriff. Er ist nicht nur ein zeitgeschichtlicher, sondern ein notwendiger Zug im Messiasbilde.[2]) Also ist Jesus Herr der Welt, so ist er Gott. Wie אָדוֹן das Prädikat zu יהוה ist, so kann das Subjekt zu

[1]) Vgl. Lütgert, Joh. Christol. 2. Kap. (Beitr. III, 1).

[2]) Auch Baldensperger findet es geschichtlich wahrscheinlich, daß Jesus den Präexistenzgedanken selbst ausgesprochen hat, der ihm dann freilich eine zeitgeschichtliche Bedingtheit Jesu ist. „Die himmlische Präexistenz hatte für das jüdische Bewußtsein nichts Befremdlicheres als die Parusie" („Selbstbewußtsein Jesu" 2. Aufl. S. 213). Allerdings besteht zwischen dem Parusie- und dem Präexistenzgedanken ein notwendiger Zusammenhang. Dann wird ihn auch nicht erst die Gemeinde entdeckt haben.

κύριος nur θεός sein. Wer wie Jesus mit Gott verkehrt und von Gott redet, wer wie er Gott giebt, was Gottes ist, wie kann er für sich fordern, was Gottes ist, was nur Gott zugestanden werden kann, wenn er nicht der ist, dessen Stellung er einnehmen will?

Deshalb wird Ritschl[1]) dem Anspruch Jesu nicht gerecht, wenn er behauptet, Jesus sei darum unser Herr, weil er für uns Offenbarung Gottes ist, für uns sei er darum Gott. Allerdings wenn der Anspruch Jesu darin bestanden hat, auf Grund seiner Einigung mit dem Zweck der Liebe Gottes denselben durch Wort und That zu verkündigen, so ist es richtig, daß wir auch in diesem Falle nur in Jesu Gott haben, weil er zuerst in einem Verhältnis zu Gott stand, in welchem er den Liebeswillen Gottes zu offenbaren imstande war. Es ist ferner auch dieses Verhältnis ein einzigartiges, bisher von niemand erlebtes. Es ragt in einzigartiger Weise über das Verhältnis hervor, in welchem auch die Jesu voraufgehenden Mittler der Offenbarung der Liebe Gottes, die Propheten Israels, zu Gott gestanden haben. Immerhin aber tritt Jesus nicht den Menschen gegenüber, wie Gott ihnen gegenübersteht; es ist und bleibt auch in diesem Fall ein Geheimnis, wie dieses Verhältnis dieses Menschen zustande gekommen ist, wie überhaupt die Entstehung persönlichen Lebens sich der wissenschaftlichen Analyse entzieht. Aber es ist doch seiner Art nach zu begreifen als das Verhältnis eines Menschen zu Gott, und jeder Versuch, das Verhältnis dieses Menschen zu Gott durch eine Aussage über eine vorzeitliche Entstehung desselben erklären zu wollen, darum unmöglich, weil die Untersuchung dieser Behauptung über den Umkreis unserer Erfahrung, welche allein den Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit bilden kann, hinausgeht. Eben dadurch, daß dieser Mensch in einem Verhältnis einzigartiger Gemeinschaft mit Gott stand und Gott mit ihm, ist Gott uns offenbar geworden. In der Feststellung dieser empirischen Thatsache ist das religiöse Interesse erschöpft. Auch dies ist im Zusammenhang jener Auffassung, wenn die Offen-

[1]) III, 426 ff. 442—444.

barung Gottes in Jesus in seiner Verkündigung besteht, konsequent; aber daß Jesus dann zu uns im Verhältnis Gottes steht, daß er unser Herr ist, diese Behauptung geht über das, was in jenem Zusammenhang konsequent ist, hinaus. Herr über uns ist, wer über uns zu verfügen hat, von dessen Willen unser Heil und Unheil abhängt; dort aber ist der, von welchem unser Heil und Unheil abhängt, nicht Jesus, sondern Gott, und Jesus derjenige, welcher Gottes Willen als einen Heilswillen offenbart. Und wenn dort gesagt wird, daß Jesus dies dadurch thue, daß er den Zweck Gottes zu seinem Zweck mache und indem hierdurch sein Verhalten bestimmt wird, durch sein Verhalten die von ihm verkündigte Liebe offenbare, so ist Zweck solcher Einigung, daß eben dieselbe Einigung mit dem Zweck der Liebe Gottes auch von seiner Gemeinde vollzogen werde, Jesus also freilich unterschieden von derselben wie der Erste von denen, die ihm folgen, aber Herr, wie Gott Herr ist, ist er nicht, denn der Begriff des Ersten ist doch nicht mit dem des Herrn identisch. Die Herrschaft über die Welt, welche sich Jesus zuschreibt, findet Ritschl in der inneren Freiheit und Unabhängigkeit Jesu von der Welt, wie sie sich ausspricht in der Freiheit, mit der er seinem Volkstum gegenüberstand, und sich über die Schranken desselben erhob, und besonders in seiner Stellung zu dem aus dem Weltzusammenhang sich ergebenden Übel, in seiner Geduld im Leiden, durch welche er dasselbe innerlich überwand und sich nicht zur Versuchung zum Zweifel an seinem Beruf werden ließ; er legt also Jesu Weltherrschaft in dem Sinne bei, in welchem er sie auch von der Gemeinde aussagt.[1]) Daß dieser Begriff von Weltherrschaft nicht entfernt dem Sinn entspricht, in welchem Jesus von seiner Weltstellung spricht, liegt auf der Hand. Derselbe entspricht in keiner Weise dem Selbstbewußtsein dessen, der das Geschick der Welt in seiner Hand weiß. Hat also Jesus an sein Verhalten das Heil der Welt gebunden gewußt, hat er sich wirklich als den gewußt, „dem alle Dinge übergeben sind vom Vater", dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, so will

[1]) III, S. 429—436. Ähnlich Kaftan, Dogm. S. 429.

er Herr sein in ganz anderem Sinne, als wie dort von ihm ausgesagt wird, nämlich der Herr, der über uns zu verfügen hat und zu unserm Heile über uns verfügen will. So sehr die Bedeutung, welche Jesu in jener Auffassung zugewiesen ist, im Zusammenhang derselben konsequent ist, so muß doch die Anwendung des Begriffs des Herrn auf Jesus als eine in jenem Zusammenhang unzulässige bestritten werden.

Sie erklärt sich nicht aus jenem Zusammenhang, sie erklärt sich doch im Grunde nur als eine Akkommodation an die Terminologie der Schrift und der der Schrift folgenden Theologie. Mußten wir vorhin darauf aufmerksam machen, wie, wenn Jesus nichts anderes ist, als der Interpret der Liebe Gottes durch Wort und Werk, seine in der Überlieferung der Urkunden so bedeutsame Wunderthätigkeit entbehrlich wird, so müssen wir nunmehr darauf hinweisen, wie in diesem Fall seine Bezeichnung als des Herrn unzulässig ist. Die Schrift nennt Gott Herr und sie nennt den Messias Herr, keinen Propheten, keinen sonstigen Mittler der Offenbarung Gottes. Sie legt dem Messias, wenn sie ihn Herr nennt, damit also nicht eine irgendwie geartete, in ihrer Art nicht näher bestimmte Autoritätsstellung bei, sie erkennt ihm die Weltstellung Gottes zu. Man mache doch Ernst mit dem Wort κύριος! Es ist wirklich nichts damit gewonnen, wenn man das Bekenntnis zur Gottheit Christi bestreitet und es, wenn man auch das „mißverständliche, aber berechtigte" Wort zulassen will (warum, wenn es doch in solchem Maße mißverständlich und mißverstanden sein soll?), lieber durch das Wort Herr ersetzt. Entweder hat das Prädikat beim Messias denselben Sinn, wie bei Gott, oder es hat bei Gott denselben Sinn wie den, den man beim Messias annimmt. Doch das letztere ist nicht möglich, also sei man konsequent. Man kommt nicht über die Gleichordnung der beiden Begriffe „Herr" und „Gott" hinweg. Was will man mit dem Bekenntnis des Thomas anfangen: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου? (Joh. 20, 28), was mit dem Hinweis Jesu auf „Davids Sohn und Herr" Ps. 110, 1 (vgl. Matth. 22, 42—46)?

So stößt Ritschl an diesem Punkt auf einen Gegensatz zur Schrift, der nur auch hier verdeckt wird. Ist Jesus Interpret der Liebe Gottes, so ist er nicht Herr, wie Gott es ist. Ist er aber der, welcher Macht hat Sünde zu vergeben, und nicht bloß ihre Vergebung zu verkündigen, der, welcher die Schlüssel des Himmelreichs in seiner Hand hat, und der die Erde zum Himmelreich machen will — nun, dann will er Herr sein, wie Gott es ist, dann spricht er sich die Weltstellung Gottes zu. Und nun fragt es sich nur noch, ob er es ist?

Auf den ersten Blick mag der Abstand zwischen dem, was Ritschl sagt, und dem, was die Schrift sagt, nicht bedeutend erscheinen, zumal wenn die Terminologie festgehalten wird. Ritschl sagt: so ist Gott, wie Jesus. Das Reden und Handeln dieses Menschen läßt uns ins Herz Gottes sehen — und mehr bedürfen wir nicht, als solch einen Einblick in das Herz des Gottes, der nichts als Liebe ist, wie ihn Jesus gewährt. Die Schrift aber sagt: er ist Gott. Sollte es wirklich so sein, wie Ritschl will, daß mit dem „so ist Gott", der religiöse Kern, das Evangelium in dem: „das" ist Gott festgehalten, ein demselben fremdartiges, nicht religiöses, sondern im Grunde metaphysisches Element aber ausgeschieden wird, welches letztere lediglich zeitgeschichtlich, als Produkt des Denkens der Gemeinde zu begreifen und in die neutestamentliche Darstellung eingetragen ist, welches aber eine gereifte Erkenntnis abzustreifen hat, indem sie Ernst macht mit der von Melanchthon ausgesprochenen Wahrheit: hoc est Christum cognoscere beneficia ejus cognoscere, non ejus naturas contueri?[1]) Oder begegnet uns nicht vielmehr auch in dieser Unterscheidung der Unterschied, daß es sich für Ritschl in der Liebe Jesu um eine Überführung von der vergebenden Liebe Gottes zu uns handelt, für die neutestamentlichen Zeugen aber um eine That dieser Liebe, im ersten Fall um die Offenbarung einer Liebe, welche die Gerichtsfurcht aufhebt, im zweiten Fall um einen Eingriff der Liebe in eine dem Gericht entgegeneilende Welt, welcher vor dem Gericht rettet, um eine vor dem Gericht

[1]) S. Melanchthon loci theol. 1521. A Blatt 4 b.

bewahrende Vergebungsthat? Und ist dieser Unterschied ein geringfügiger, oder bezeichnet er nicht vielmehr einen Gegensatz der Weltanschauung? Dann aber ist es auch gerade der religiöse Kern des Evangeliums, um dessen Behauptung es sich in der verschiedenartigen Auffassung des Bekenntnisses zur Gottheit Jesu handelt.

Allerdings werden auch Theologen, welche von dem Sinn, den das Neue Testament mit dem Bekenntnis zur Gottheit Jesu verbindet, nicht abweichen, doch der Bedeutung, welche demselben dort zukommt, nicht völlig gerecht. Wir können diesen Vorwurf zunächst auch Hofmann nicht ersparen. Hofmann nämlich begründet die Heilsbedeutung Jesu in seinem Verhalten zu Gott, welches er als Repräsentant, als Vertreter der Welt durchführt.[1]) Weil Jesus in einem nicht durch Sünde bestimmten Verhältnis der Gemeinschaft mit Gott stand, welches er unter den Bedingungen menschlicher Natur und menschlichen Gemeinschaftslebens durchführte, so ist er durch dieses Verhalten zu Gott Anfänger eines nicht durch Sünde bestimmten Verhältnisses der Menschheit zu Gott geworden, dies darum, weil er als Repräsentant der Menschheit gehandelt hat (s. o. S. 20). Allein hiermit wird die Art, wie Jesus sich den Menschen gegenüberstellt, verkannt. Allerdings redet Jesus von einem Verhalten seinerseits, welches dem Willen Gottes entspricht, von einer Gemeinschaft mit Gott, in welcher er unser Heil verwirklicht. Aber gerade, wenn Jesus den Menschen gegenüber auf der Seite Gottes steht, so sind die Aussagen Jesu über ein Verhältnis besonderer Zugehörigkeit zu Gott durchaus verständlich, ja, wie oben bemerkt wurde (S. 70. 72), in dem Begriff des den Menschen gegenüber auf Gottes Seite stehenden Heilsmittlers enthalten. Redet also Jesus, wenn er das Reich Gottes verkündigt, und wenn er das Heil der Menschen von seinem Verhalten abhängig weiß, von einem Verhalten zu den Menschen, in welchem er ihnen als ihr Herr gegenübertritt, so will er nicht der Repräsentant der Menschen sein, dessen Verhalten zu Gott für die Menschheit gilt. Allein Hofmann vermag nun

[1]) S. Schriftbew. II, 1, bes. von S. 123 an.

auch die Bedeutung Jesu als des Repräsentanten der Menschheit nicht genügend zu begründen, denn bei Hofmann ist Jesus befähigt zu derjenigen Leistung, die er als Repräsentant der Menschheit durchführt, dadurch, daß er ursprünglich nicht Mensch ist. Muß der heilsmittlerische Repräsentant der Menschheit ein Verhältnis sündloser Gemeinschaft mit Gott durchführen, so ist Jesus sündlos nicht darum, weil er Mensch ist, sondern weil er Gott ist. Wenn Hofmann dann versucht, die Befähigung dessen, der von Ewigkeit Gott ist, zum Repräsentanten der Menschheit damit zu begründen, daß es Gott als das urbildliche Menschheitsziel sei, der in Jesu Mensch geworden sei,[1]) daß also der, welcher urbildliches Menschheitsziel sei, darum, weil er dies sei, Repräsentant der Menschheit sein könne, so kommt in dieser Auffassung doch der specifische Unterschied zwischen Gott und Welt nicht zu seinem Rechte. Kann aber derjenige, welcher Herr der Welt sein will, eben darum nicht Repräsentant der Welt sein wollen, so dürfte also auch Hofmanns Auffassung sich mit dem Anspruch Jesu, Mittler des Heiles zu sein, nicht vereinigen.

So ist für Hofmann die Bedeutung der Gottheit Jesu im Grunde nur die, daß sie der Erklärungsgrund für seine Sündlosigkeit ist. Es kann aber keine Frage sein, daß Jesus von seiner gottheitlichen Weltstellung, also von seiner Gottheit in einer über die Verwendung des Begriffs bei Hofmann weit hinausgreifenden Weise geredet hat. Wenn Jesus an sein Verhalten zur Welt das Schicksal derselben gebunden wußte, so ist ihm sein Gottsein das Mittel zu einem bestimmten Verhalten zur Welt, und dieser Gesichtspunkt des Handelns Jesu der Welt gegenüber der höchste; soweit das Handeln Jesu mit Gott oder sein Gehorsam in Betracht kommt, ist er diesem unterzuordnen. Diese Unterordnung tritt auch bei Jesu selbst hervor. Gerade in seinen Heilsthaten an der Welt ist er sich bewußt, die Werke Gottes zu wirken (Joh. 5, 19 ff.); daß er Liebe übt, daß er die Sünden vergiebt, das ist sein Gehorsam, darin vollzieht er des Vaters Willen. Es wird sich nun fragen, ob sich etwa von hier aus die Erkenntnis einer ver-

[1]) Schriftbeweis I, S. 283—291. II, S. 1 ff.

tretenden, insbesondere stellvertretenden Bedeutung Jesu irgendwie ergiebt. Jedenfalls aber ist eine solche Darstellung der Geschichte Jesu und seiner Heilsbedeutung notwendig unvollkommen, bei welcher die Gottheit Jesu zwar den Hintergrund bildet, für die Auffassung seines Handelns, seiner Geschichte, seines Werkes aber nicht mehr in Betracht gezogen wird. Von hier aus bliebe dann auch die Bedeutung, welche das Bekenntnis zur Gottheit Jesu nicht erlangt, wohl aber von Anfang an gehabt hat, unverständlich. Wohl aber ergiebt sich, daß allerdings, wenn Jesus sich als den weiß, der unser Geschick in seiner Hand hat, dies Dogma centrale Bedeutung hat. Es ist das eigentlich christliche Dogma, der Ausdruck des christlichen Glaubens und zwar gerade als des Heilsglaubens; denn so viel ist schon hier klar, daß, wenn Jesus der ist, in dessen Hand unser Geschick liegt, dann Glaube, Vertrauen möglich ist; dann wissen wir, woran wir sind. Ist Jesus Gegenstand unseres Glaubens, so heißt Glauben Vertrauen. Die Behauptung der Gottheit Jesu ist im Grunde ohne weiteres Behauptung seiner Heilsbedeutung. Das Petrusbekenntnis ist das christliche Bekenntnis, die Wurzel und das Centrum des Apostolikum. Dann wird, wo dies Bekenntnis festgehalten wird, auch der christliche Glaube als Heilsglaube festgehalten, und es ist zu ertragen, wenn die theologischen Einzelausführungen anfechtbar sind, wie wir dies soeben bei Hofmann sahen. Nichts kann klarer sein, als daß es sich gerade bei der Auffassung des Begriffs der Gottheit Jesu im Neuen Testament als dessen, von dessen Verhalten unser Geschick abhängt, nicht um metaphysische Spekulation, sondern um religiöse Wahrheit handelt.

Dann ist es freilich die Aufgabe der Theologie, unter diesem Gesichtspunkt als dem höchsten das gesamte Verhalten, die gesamte Geschichte Jesu zu begreifen. Es ist ganz richtig, wenn Ritschl sagt, daß die Gottheit Jesu in seinem erlösenden Wirken nachzuweisen sei (III, von S. 364 an, bes. S. 393). Dann hat nicht bloß Hofmann die Bedeutung dieses Anspruchs Jesu nicht genügend gewürdigt, auch die nachreformatorische Theologie ist in anderer Weise in denselben Fehler verfallen.

Es ist oben[1]) darauf hingewiesen worden, wie dort aller Nachdruck auf das Faktum des Todes Christi gelegt wird, so daß die Gottheit Christi nur zur Berechnung des Wertes dieses Faktums verwandt wird. Das Verhalten Jesu kommt vorwiegend dort in Betracht, wo es als vorbildlich für das unsere hingestellt wird. Im ganzen ist mehr von einem erlösenden Faktum, als von einer erlösenden That die Rede. Der Zusammenhang zwischen dem Anspruch Jesu auf gottheitliche Stellung und der Bethätigung derselben uns gegenüber, zwischen dem Anspruch über uns entscheiden zu wollen und seinem entscheidenden Verhalten wird vernachlässigt. Und doch muß dieser Zusammenhang nachgewiesen werden, wenn jener Anspruch für uns von Wert sein soll. Wird derselbe aber nicht wirksam in seinem Verhalten, so ist es in der That wertlos, ob Jesus Gott ist oder nicht. Denn Bedeutung kann für uns doch ein Anspruch Jesu nicht haben, welcher für sein eigenes Verhalten ohne Bedeutung bleibt. Dieser Forderung genügt aber eine Auffassung nicht, bei welcher die Gottheit Christi nur das Mittel ist, den Wert des Ereignisses des Todes zu berechnen. Darin hat Ritschl recht: Die Behauptung der Gottheit Christi hat nur Wert für uns, weil sie in soteriologischem Interesse aufgestellt, und wenn ihr soteriologisches Interesse nachgewiesen wird. Das tritt in der Darstellung der nachreformatorischen Theologie zurück; der Vorwurf Ritschls, daß es gefehlt hat, ist ungerecht. Wenn die Gottheit Christi ihnen ohne soteriologischen Wert gewesen wäre, so hätten sie nicht so viel Wert auf ihre Behauptung und Beschreibung gelegt. Für sich handelte es sich auch hier um den articulus stantis et cadentis ecclesiae, aber ihre Darstellung führt den Zusammenhang nicht durch und zerreißt, wo sie verbinden soll. In der That muß die Frage, ob Jesus Gott ist, zu der Frage führen, zu welchem Verhalten zur Welt ihm sein Gottsein gedient hat, oder sie ist wertlos.

So hängt die Behauptung der Gottheit Jesu oder der Anspruch Jesu auf gottgleiche Weltstellung aufs engste zu-

[1]) S. S. 14. Vgl. auch Graß, Zur Lehre von der Gottheit Jesu Christi. Gütersloh 1900.

sammen mit der Bedeutung, welche er für unser Heil in Anspruch nimmt, und umgekehrt: die Erkenntnis seiner Heilsbedeutung hängt aufs engste zusammen mit dem Bekenntnis seiner Gottheit. Wir begegnen auch in diesem Zug seines Bildes im Neuen Testamente demselben unzerreißbaren Zusammenhang, derselben inneren Konsequenz, welche wir in dem vorher betrachteten Zuge desselben feststellen mußten. Alles schließt sich zu einer festen Einheit zusammen. Auch dieser Zug ist in dem Bilde notwendig, wenn nicht das Bild zerstört werden soll. Wir können die Gottheit Jesu so wenig wegdenken oder in einem andern Sinn verstehen, wie die neutestamentlichen Schriftsteller, wie seine Wunderthätigkeit. Da ist bisher uns kein fremdartiges Element in diesem Bilde entgegengetreten, welches wir auf Grund der inneren Kritik, zu welcher das Bild selbst befähigt, auszuscheiden hätten. Auch die Gottheit ist nicht ein solches fremdartiges Element. Sie ist ein notwendiger Zug in dem Bilde dessen, der unser Schicksal in seiner Hand trägt, dem der Vater das Gericht gegeben hat, im Bilde des Weltrichters. Auch hier zeigt sich uns der Gerichtsgedanke als die Wurzel, aus der auch das Bekenntnis der Gottheit erwächst. Ist Jesus, was er für die Welt sein will, ist er der Vergebende als der Richter, so ist er es eben als der, der Gott gleich ist. Wie sich Gerichtsgedanke und Reichspredigt, Reichspredigt und Wunderthätigkeit, so schließt sich dies alles mit dem Anspruch Jesu auf Gott gleiche Bedeutung für uns zu einer unauflöslichen Einheit zusammen. Nur so kann er uns der sein, der er sein will. Nur so haben wir an ihm den, in dessen Hand unser Heil liegt, und der nichts als Heil für uns will. Damit erhebt sich aber sein Bild zu einer solchen Höhe, daß die Frage: auf Grund wessen es für uns Gegenstand unsers Glaubens sein kann, mit vermehrter Kraft wiederkehrt.

Eine Entscheidung aber derselben ist auch an dieser Stelle noch nicht möglich, denn noch ist dasselbe nicht ein vollständiges. Es tritt vielmehr gerade jetzt vor uns mit einer Rätselfrage, die beantwortet sein will, ehe wir zur Entscheidung befähigt sind. Dieses Rätsel liegt in der Aufnahme, die Jesus findet,

in seinem Geschick. Er wird nicht verstanden, er wird zurückgewiesen, er wird Gegenstand zielbewußten Hasses, dies alles, obwohl er den Sündern mit vergebender Liebe begegnet. Sein Volk läßt sich nicht gewinnen, es geht nicht ein ins Reich. Was wird da aus dem Reich Gottes werden? Kann sich die Reichshoffnung noch erfüllen, wenn Jesus verworfen wird? Kann eine Welt noch die Welt Gottes werden, welche die in Jesu dargebotene Vergebung zurückweist? Kann Jesus auch in dieser Welt noch seinen Beruf verwirklichen, sie Gott zu Füßen zu legen? Oder ist nicht das Heilsziel Gottes so völlig in Frage gestellt? Wir treten damit vor das Problem des Leidens Jesu. Ein Problem ist es, weil ja der leiden muß, welcher alle Hoffnungen Israels, welcher die Heilsverheißung erfüllen soll. Seine Verwerfung, sein Leiden also muß zunächst als das Gegenteil der Erfüllung der Heilshoffnung erscheinen. Es ist nichts begreiflicher, als daß Jesu Jünger sich in sein Geschick nicht finden können, trotz Jesajas 53, daß sie an der Hoffnung auf eine andere Wendung festhalten. Aber dieselbe tritt nicht ein. Wie löst sich das Rätsel?

Fünftes Kapitel.

Das Leiden Jesu.

Eine Antwort auf diese Frage werden wir finden, wenn wir bedenken, daß das Leiden, welches Jesus trifft, niemals bloßes Verhängnis sein kann, welchem er sich nicht entziehen kann, daß er, der Herr unseres Geschickes, auch Herr seines Geschickes ist, daß es also seine freie That ist, wenn er den Widerspruch erduldet. Das aber thut er von Anfang an; er verzichtet auf die Durchsetzung seines messianischen Anspruchs. Das liegt schon darin, daß Jesus diesen Anspruch niemals mit ausdrücklichen Worten erhoben hat. Jesus hat niemals seine Messianität erklärt, er ist vielmehr allem, was ihm als Anlaß hierzu entgegentrat, ausgewichen. Im bisherigen ist der Nachweis versucht worden, daß die Bedeutung der Verkündigung Jesu in der Erhebung des Anspruchs der Messianität liegt. Es darf nun aber auch nicht übersehen werden, daß er jenen Anspruch nur in dieser Form erhoben hat. Er hat also dem Widerspruch nicht die Erklärung seiner Messianität entgegengesetzt, sondern er hat denselben erduldet. Dieses Verhalten ist notwendig aus der Heilsabsicht Jesu zu erklären, diese Erklärung aber ergiebt sich durch die Frage nach demjenigen Verhalten, durch welches Jesus seine Anerkennung vom Widerspruch hätte erreichen können. Dies hätte nur durch gerichtliches Eingreifen geschehen können, weil es ihm unmöglich war, Messias im Sinne seiner Gegner zu sein. Die Anerkennung seiner Messianität in seinem Sinne hätte Jesus erzwingen müssen. Gewiß hätte er es

gekonnt. Der Zeichen der Hülfe thun konnte, konnte auch Zeichen des Gerichts thun. Er hätte seine Feinde insgesamt zu seinen Füßen zwingen können, wie dort in Gethsemane. Aber es widersprach seiner Heilsabsicht. Demnach hat also Jesus, wenn er den Anspruch auf Messianität nur in der Form jener Verkündigung geltend machte, dies darum gethan, weil seine Heilsabsicht den Verzicht auf gerichtliche Bethätigung ihm auferlegte. So wäre nie das Reich Gottes gekommen. Er hätte wohl die Welt Gott zu Füßen gelegt, aber als eine gerichtete. Und dazu war er nicht gekommen. Deshalb trat die Erduldung des Widerspruchs an die Stelle des Gerichts. Die Freiheit Jesu gegenüber seinem Geschick ermöglicht es, daß, was anscheinend seinen Zweck vereitelt, zum Mittel der Durchführung desselben wird.

Aber es kann nicht beim Dulden des Widerspruchs allein bleiben. Denn wenn jener Verzicht nicht nur ein vorläufiger, sondern ein definitiver sein sollte, wenn Jesus nicht, anstatt Heil zu verwirklichen, Gericht verhängen sollte, so war schließlich die Übernahme des aus jenem Widerspruch hervorgehenden Todes notwendig. Als derselbe dazu fortschritt, sich an Jesu selbst zu vergreifen, handelte es sich für ihn um die letzte Entscheidung, ob er auch dies erdulden solle oder seinem Anspruch Geltung verschaffen sollte, was nur gerichtlich hätte geschehen können. Gerichtliches Eingreifen war das, was von Jesus erwartet wurde, gerichtliches Eingreifen zu Gunsten Israels an der Welt. Aber der Verlauf seiner Geschichte zeigte, daß solches Eingreifen Jesu zum Verderben Israels selbst ausgeschlagen wäre, dessen Zustand so wenig wie der der Welt überhaupt der Forderung Gottes entsprach. Anstatt gerichtlich einzugreifen hat Jesus nun aber das Leiden auf sich genommen; den Verzicht auf das Gericht führte er durch bis zu dem Punkt, daß er auch im entscheidenden Augenblick der Erschöpfung des Widerspruchs an ihm nicht wehrte. So ist der Tod Jesu dasjenige Verhalten, in welchem er seine Heilsabsicht verwirklicht hat. Er ist sein Verhalten, die That, durch welche er unser Heil verwirklicht hat, weil ihm ein entgegengesetztes Verhalten möglich gewesen wäre.

Ist im Bisherigen davon die Rede gewesen, daß Jesus durch die Verkündigung des Reichs Gottes eine *That* in Aussicht gestellt hat, so ergiebt sich nunmehr, daß diese That sein *Leiden* und Sterben ist. Die Berichte wissen von keiner anderen That Jesu, als daß er gelitten hat. Die Verwirklichung der Heilsabsicht Jesu liegt also in seinem Leiden.

Der hier dargestellte Pragmatismus des Auftretens Jesu erscheint am deutlichsten dort, wo Jesus das Bekenntnis seiner Jünger zu seiner Messianität herausgefordert hat.[1]) Dies Bekenntnis beantwortet er mit der Verkündigung seines Leidens. Die Erwartung des Gerichts war ihm auch im Kreise seiner Jünger entgegengetreten. Gerade das entgegengesetzte Verhalten stellt Jesus als die eigentliche Erfüllung der Schrift, also als die eigentliche Verwirklichung des in derselben kundgegebenen Heilswillens Gottes in Aussicht.

Die Geschichte Jesu ist Passionsgeschichte. Sie ist es nicht erst seit Gethsemane, sondern von Anfang an. Schon der Anfang läßt dies Ende ahnen. Je mehr es diesem Ende zugeht, desto ausführlicher wird die Geschichtserzählung. Es umfaßt von dem entscheidenden Punkt an, an welchem es sich zum Leiden wendet, über die Hälfte des gesamten Stoffs der Evangelisten.[2]) Nirgends findet sich eine Spur, daß Jesus zuerst etwas anderes erwartet habe (vgl. sein Auftreten in Nazareth, Luk. 4, 16—30). Was die Evangelien erzählen, ist Passionsgeschichte. Was die Apostel aus seinem ganzen Leben herausnehmen und als Grund unseres Heiles verkündigen, ist sein Kreuz. Wenn wir fragen, welches Bild sich seiner Gemeinde am tiefsten eingeprägt habe, ob das des lehrenden, oder das des vorbildlichen, oder das des leidenden Herrn, unbedenklich müssen wir das letztere nennen. Unsere Väter haben das Leiden das „Werk" Christi genannt, oder, wie Ritschl es nennt, die Verwirklichung seines Berufs. Dieser Gedanke ist ihnen nicht so fremd, wie Ritschl es von ihnen behauptet.[3])

[1]) Vgl. Matth. 16, 16. 21—23 u. d. Parall.

[2]) Die Angaben über das Raumverhältnis im einzelnen siehe bei *Kähler*, Dogmat. Zeitfragen, II, S. 228.

[3]) A. a. O. III, S. 420.

Er macht es ihnen zum Vorwurf, daß sie versäumten, das Leben Jesu unter dem einheitlichen Gesichtspunkt des Berufs zu begreifen. Aber dieser Vorwurf ist ungerecht. Nur daß sie die Verwirklichung seines Berufs im Leiden erkennen. Und sie sind auch in ihrer Weise bemüht, nachzuweisen, wie sich diese Verwirklichung seiner Aufgabe durch sein ganzes Leben hinzog. Mit Sorgfalt und Liebe haben sie die Spuren des Leidens zurückverfolgt bis zum Anfang seines Lebens.

Steht also fest, daß Jesus, indem er das Reich Gottes verkündigte, eine Heilsthat in Aussicht gestellt hat, steht ferner fest, daß die evangelischen Berichte keine andere That Jesu kennen, als sein Leiden, dieses aber als eine That, als ein auf freier Entscheidung Jesu beruhendes Verhalten, steht endlich fest, daß Jesus selbst in dasselbe als seine That die Verwirklichung seiner Heilsabsicht gesetzt hat, so wird ein Verständnis Jesu jenem Zusammenhang nicht gerecht werden, welches das Leiden als die Heilsthat Jesu begleitenden Umstand, als Form der Verwirklichung seines Berufes faßt. Dies ist aber abgesehen von der gebräuchlichen Darstellung des Lebens Jesu in den Auffassungen Hofmanns und Ritschls in gleicher Weise der Fall, so daß dieselben, so verschiedenartig sie sonst sind, in diesem Punkte zusammenkommen. Denn da bei Ritschl die Heilsbedeutung Jesu darin besteht, daß er Offenbarung der Liebe Gottes ist, in welchem Zusammenhang die Heilsthat Jesu seine Verkündigung ist, so kommt das Leiden Jesu als Probe seiner Berufstreue in Betracht, dessen Wert dann durch den Inhalt jenes Berufs bestimmt wird. Ist aber die Offenbarung der Liebe Gottes der Beruf Jesu und muß von diesem durch seine Verkündigung gegebenen Gesichtspunkte aus diese Offenbarung auch als die Bedeutung des seine Verkündigung begleitenden Wirkens gelten, so ist eben dies in besonderer Weise die Bedeutung des Leidens Jesu. Die Liebe Gottes, welche auf Grund seiner Verkündigung in seinem Wirken offenbar wird, wird erst in der Erduldung des Widerspruchs völlig sicher gestellt, indem die Liebe ihre eigentümliche Erhabenheit gerade da bewährt, wo sie nicht durch Gegenliebe Erwiderung

findet (III, S. 427). Bei Hofmann aber,[1]) bei welchem die Heilsthat Jesu die Bewährung seiner besonderen Gemeinschaft mit Gott ist, muß das Leiden Jesu als das besondere Mittel dieser Bewährung begriffen werden. Da Jesus jene Gemeinschaft in einer sündigen Menschheit unter den durch die Sünde gesetzten Bedingungen durchführen muß, so ergiebt sich aus der Lage Jesu innerhalb der sündigen Welt ein Widerspruch derselben, dessen Erduldung erst sein Verhältnis zu Gott zum Anfang eines neuen Verhältnisses der Menschheit zu Gott macht. Denn erst dadurch, daß sich der Widerspruch der Sünde an ihm erschöpft, ohne daß Jesus aufhörte, jenes Verhältnis einzigartiger Gemeinschaft mit Gott als Repräsentant der Menschheit zu behaupten, ist das bisher durch Sünde bestimmte Verhältnis der Menschheit zu Gott in ihm zu Ende gekommen, welches nicht der Fall sein könnte, wenn die Gemeinschaft Jesu mit Gott nicht jenem Widerspruch gewachsen gewesen wäre. Denn dann wäre sein Verhältnis zu Gott von dem sündiger Menschen zu Gott nicht verschieden und er nicht Anfänger eines neuen Verhältnisses. Bei beiden aber ist das Leiden Jesu zwar notwendig zum Zweck der Durchführung seiner Heilsabsicht, bei beiden jedoch gilt es nach dem Gesagten als die notwendige Form jener Durchführung, nicht als diese Heilsthat selbst, das eine Mal als die Bewährung der Liebe Gottes, als des Motivs des Wirkens Jesu überhaupt, das andere Mal als die Bewährung seiner Gemeinschaft mit Gott. Diesen Auffassungen gegenüber dürfte diejenige der nachreformatorischen Dogmatik der Heilsabsicht Jesu darum besser gerecht werden, weil sie im Leiden Jesu die eigentliche Verwirklichung des Heiles sieht, nur daß hier wieder die Bedeutung des Leidens als der Heilsthat des Heilsmittlers, als seines Verhaltens nicht den beherrschenden Gesichtspunkt des Verständnisses bildet, wenn jenes auch nicht geleugnet wird. An Stelle jenes Gesichtspunktes tritt vielmehr der der wertvollen Leistung. Nicht das persönliche Verhalten, sondern der Wert des Ereignisses ist dort der Gesichtspunkt des Verständnisses.

---

[1]) Schriftbew. II. I. Abt. v. S. 186 an, bes. 294—319.

Eins ist indes allen jenen Darstellungen, nicht bloß den genannten, sondern auch denen, die sonst noch die Heilsbedeutung Jesu nachweisen wollen, bei allen Differenzen gemeinsam: das Bestreben in irgend einer Weise dem Leiden Jesu einen besonderen Wert für unser Heil zuzuerkennen. Trotz der gerade auf diesem Punkt tiefgehenden Differenzen leitet die theologische Arbeit wieder gerade hier eine gemeinsame Tendenz. Woher diese Festigkeit der theologischen Tradition? Gewiß *kann* die Macht der Tradition die des Irrtums sein, aber sie *kann* doch auch die der Wahrheit sein. Jedenfalls spricht dies Festhalten an derselben trotz der eingehenden Revision aller Tradition, zu welcher sich die theologische Arbeit seit der Reformation verpflichtet weiß, sehr zu Gunsten der urchristlichen Heilsverkündigung, welche das Kreuz in den Vordergrund stellt.

Indem sie dies thut, folgt sie nur dem Eindruck, den die Thatsachen selbst machen, daß das Kreuz der Mittelpunkt der Geschichte Jesu ist. Wir begegnen eben auch hier wieder jenem festgeschlossenen Zusammenhang, jener innern Konsequenz, welche wir bisher überall in der Darstellung der Evangelisten anerkennen mußten. Gerade wenn wir die Geschichte Jesu aus sich selbst heraus zu verstehen suchen, wenn wir sie in dem Lichte ansehen, welches sie in sich selbst trägt, in dem Lichte der Predigt, des Wirkens, der Person Jesu, so gewinnen wir mit Notwendigkeit das Ergebnis: das Kreuz steht im Mittelpunkt, es ist seine Heilsthat. Ist er der, der er sein will, in dessen Hand unser Geschick liegt, will er der Welt das Reich Gottes bringen, bestimmt ihn das in erster Linie zu einem vergebenden Verhalten, so ergiebt sich: solche Vergebung kann er angesichts des Widerspruchs, welchen er findet, nur üben im Leiden, und da dieser Widerspruch fortschreiten wird bis zu seinem Tode, im Tode. Sein Leiden, sein Tod, ist seine Vergebungsthat. Ist der Mittelpunkt der Reichspredigt die Vergebungspredigt, so kann er nur vergeben, indem er leidet, es kann nicht bleiben beim Wort der Vergebung, es muß gerade, wenn es dabei bleiben soll, die That hinzukommen. Als solche That reichen die Beweise seiner Macht zu helfen nicht hin, auch sie sind

Gnade, aber sie genügen nicht. Er muß leiden, wenn er vergeben will, sonst muß er richten; sein Leiden ist die einzig mögliche, die notwendige Heilsthat, die Vergebungsthat. So beweist sich also die apostolische Predigt auch in diesem Punkte als das richtige Verständnis gerade auch der Predigt Christi selbst, daß sie das Kreuz in den Vordergrund stellt. Das ist nicht eine Eintragung fremdartiger Gesichtspunkte, auch nicht eine Vernachlässigung der Predigt Jesu, ein Zurückbleiben hinter dem Christentum Christi, es zeigt sich darin nur, daß seine Jünger ihn nach anfänglichem Mißverständnis verstanden haben.

Von hier aus aber erklärt sich uns wie in der theologischen Tradition das Leiden Christi abgelöst von seinem sonstigen Wirken hat betrachtet werden können. Der Eindruck, daß hier der Schwerpunkt liegt, hat zur Isolierung verleitet. In dieser Isolierung aber liegt dann die Gefahr, das Unverständliche von fremdartigen Gesichtspunkten aus verständlicher machen zu wollen, wie sie am deutlichsten bei Anselm hervortritt. Nein, wir haben die Gesichtspunkte des Verständnisses dem geschichtlichen Zusammenhang selbst zu entnehmen, und sehen, wie wir sie dort reichlich finden. Dadurch sind wir nun aber auch gehindert, Zusammengehöriges zu zerreißen, den Tod von dem Leben zu trennen. Das Leiden Jesu steht so eben in der vollkommensten Einheit mit seinen Reden und Handeln mit seinem Leben. Aber es wäre nun wieder nicht richtig, zu sagen, es werde der Tod von uns nur als der Abschluß, der krönende Abschluß des Lebens betrachtet, und nur die Versiegelung der vorher vorhandenen Vergebung. Das ist nicht möglich, weil Jesus nicht der Bote, sondern der Träger der Vergebung ist. Wenn er nicht leidet, so vergiebt er eben nicht, so ist die Vergebung überhaupt nicht vorhanden, sondern er richtet. Darum kann er von Anfang an nur vergeben als der, der das Widersprechen von den Sündern duldet, also als der leidende, zum Tode willige. Ritschl legt die Offenbarung der Liebe Gottes allerdings in das Leben Jesu; auch für Hofmann ist, wie wir sahen, das Leben das Versöhnende. Für beide ist der Tod dann allerdings nur der

krönende Abschluß des Lebens. Als Ergebnis der im Licht der Predigt Jesu selbst verstandenen Geschichte müssen wir dem entgegenstellen: der Tod ist nicht die Offenbarung der göttlichen Liebe, er ist die entscheidende Liebesthat Jesu selbst, durch welche er entscheidend Gnade übt. Der Jesus der Evangelien ist geboren und hat gelebt, um das Gericht an der Welt vorüberzuführen, und dafür ist er gestorben. Für die Vergebung der Sünden ist er geboren, hat er gelebt und ist er gestorben. So gehört also Vergebung, Verschonung mit dem Gericht und Leiden untrennbar zusammen. Damit findet hier eine oft aufgeworfene Frage ihre Erledigung, nämlich die Frage nach dem Verhältnis der Vergebung, welche Jesus in seinem Leben geübt hat, zu der apostolischen Predigt der Vergebung auf Grund seines Todes.[1]) Vergebung und Leiden gehören untrennbar zusammen, weil er vergiebt, so muß er leiden, und weil er leidet, kann er vergeben.

Indem wir so die Erkenntnis der untrennbaren Verbindung der Vergebung mit dem Leiden gewinnen, werden uns nunmehr auch die Aussagen Jesu selbst über sein Leiden verständlich, und zwar sowohl in ihrem Verhältnis zu seiner Predigt überhaupt, wie in der Art, wie sie vom Leiden reden, in dem, was sie von demselben sagen. Nämlich zunächst ist allerdings klar, daß die Leidensverkündigung in der Verkündigung Jesu im Hintergrund steht. Er redet anfänglich nur andeutend, hernach deutlicher vom Leiden, aber ganz unverhüllt nur vor seinen Jüngern. Baur hat dies seinerzeit gegen die Hervorhebung des Kreuzes als des Mittelpunktes der Predigt von Christo geltend gemacht. Jesus habe, meint Baur, wenn der alleinige Zweck seines Lebens sein Versöhnungstod sein sollte, dies zum Gegenstand seiner Lehrvorträge machen müssen.[2]) Allein damit verkennt Baur die Situation, in der Jesus sich eben damit befand, daß er nur als der Leidenswillige und Leidende das Gericht vorüberführen kann. Was heißt denn

---

[1]) Vgl. hierzu meine Schrift über die Vergebung der Sünden durch Jesus.

[2]) Baur, Neutestamentl. Theol. S. 103.

Leiden? Es ist das Gegenteil vom Wirken, also auch vom Reden. Das ist das erste, was Jesus leiden muß, daß man ihn nicht versteht. Daraus geht für ihn schließlich hervor, daß er auch von dem, wovon er sonst deutlich geredet hat, vom Himmelreiche, nur in Gleichnissen, nur verhüllend, reden kann. Also Leiden heißt für Jesus zunächst gerade Schweigen, und deshalb muß Jesus auch über sein Leiden selbst schweigen und kann es nicht etwa in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellen. Das würde man, wie ja auch die Wirklichkeit bestätigt, am wenigsten verstehen. Wer ihn nicht versteht, wie er die Sünder annimmt, der wird erst recht nicht begreifen, wie er alle Widersprüche ruhig hinnehmen kann und dabei doch meinen, gerade so erfüllt er seinen messianischen Beruf. Also jene Forderung verkennt das Wesen des Leidens, sie verkennt aber auch den Anlaß desselben; sie vergißt, daß das Leiden Jesu ein Werk der Sünde ist, daß es doch nicht das beabsichtigte Ziel, sondern der freilich unvermeidliche Erfolg des Wirkens Jesu ist, daß er leiden muß. Man müßte etwa lehren, daß der Tod Jesu ganz abgesehen von seiner Veranlassung durch die Sünder notwendig ist, wenn die Forderung Baurs möglich sein soll. Wenn man das Leiden Jesu, wie es allerdings die altprotestantische Versöhnungslehre thut, ganz ablöst von seiner Veranlassung durch die Sünde, hat die Bemerkung Baurs ein gewisses Recht. Bedenkt man aber diese Veranlassung, so ist auch nun hiermit klar, wie sehr die Forderung Baurs unberechtigt ist. Jesus muß durch Schuld der Menschen leiden. Sein Leiden bedeutet, daß sein Wirken ein ganz negatives Ergebnis hat. Welche Forderung nun, daß Jesus dies von Anfang an zum eigentlichen Thema seiner Verkündigung machen soll! Es muß doch zunächst etwas da sein, wofür er leidet, ehe irgend eine Aussage über sein Leiden möglich und verständlich sein soll.

Also die Bemerkung Baurs beweist, daß Baur sich so wenig die Stellung, welche das Leiden innerhalb der Wirksamkeit Jesu einnimmt, wie die Bedeutung, welche dasselbe im Lichte der Predigt und des Wirkens Jesu erhält, vergegenwärtigt hat. Von hier aus ergiebt sich das Verständnis für

die Art, in welcher das Leiden in der Verkündigung Jesu erscheint. Denn geschwiegen hat Jesus über sein Leiden keineswegs. Es würde schon seiner Wahrhaftigkeit widersprechen, über das Geschick, das für ihn unvermeidlich ist, zu schweigen; es würde aber geradezu seinem messianischen Beruf widersprechen, die Bedeutung, welche dies sein Verhalten gegenüber seinem Geschick hat, zu verbergen. So unmöglich es einerseits ist, daß Jesus von seinem Leiden in der von Baur geforderten Weise geredet haben soll, so sehr müssen wir erwarten, daß sich Aussagen finden, welche auf sein dunkles Geschick ein Licht fallen lassen. Hier ist es nun bedeutsam, daß in der That der Hinweis auf das Leiden schon im Anfange des Auftretens Jesu berichtet wird. Wie die Geschichte Jesu Passionsgeschichte ist von Anfang an, so hat auch Jesus sich von Anfang an über sein Geschick nicht getäuscht. Er hat sich nicht etwa anfänglich der Hoffnung auf schnellen Erfolg hingegeben. Er wußte, was im Menschen war, er, der begann mit der Bußpredigt, wußte auch, welches der Erfolg derselben zu sein pflegt. Der wußte, was Prophetenschicksal ist, verbarg sich auch seinen Weg nicht. So werden uns denn schon aus dem Anfang der Wirksamkeit Jesu Äußerungen berichtet, welche auf das Leiden hindeuten. Es ist zu beachten, daß, wo Jesus von dem Schicksal der Seinen redet, er stets das Leiden erwähnt; sie werden um seinetwillen verfolgt werden (Matth. 5, 11); sie müssen sein Kreuz tragen (10, 38). Er wird ihnen nicht den Frieden bringen, sondern das Schwert (34). Zu den Forderungen an die Seinen gehört die der willigen Ertragung der Verfolgung, der Feindesliebe, welche die Fluchenden segnet, der Sanftmut, welche der Gewalt Geduld entgegensetzt (5, 44. 45). Schon darin liegt, daß ein ähnliches Geschick ihn treffen wird, daß er ein ähnliches Verhalten demselben gegenüber selbst üben wird. Das Kreuz würde nicht zum Christentum gehören, wenn es nicht zum Christus gehörte. Enthält somit selbst die Bergpredigt schon das verborgene Bild des leidenden Christus, so fehlt es daneben schon im Anfange nicht an deutlichen Aussagen über das Schicksal seiner Person. In Nazareth spricht er aus, daß kein Prophet

angenehm ist in seinem Vaterlande, und erinnert an die Aufnahme des Elias und Elisa. (Luk. 4, 16—30.) Aus dem Anfang seines Wirkens berichten uns die Synoptiker das Wort von dem Bräutigam, der von den Hochzeitsleuten genommen wird; dann werden sie fasten. (Matth. 9, 15; Mark. 2, 19. 20; Luk. 5, 35.) Diese Aussagen sind freilich auch so gehalten, daß der Schluß auf das Geschick Jesu den Zuhörern überlassen wird. Als der Widerspruch sich steigert, redet Jesus deutlicher. Seinen Gegnern gegenüber, welchen seine Wunder nicht genügen, welche ein Zeichen vom Himmel fordern, redet er vom Zeichen des Jonas (Matth. 12, 39 ff.; Luk. 11, 29 ff.). Daß es ihm so gehen wird wie Jonas, daran sollen sie ihn als den Messias erkennen. Hier macht Jesus schon eine bestimmte Angabe über seinen Tod, er wird drei Tage und drei Nächte[1]) im Schoß der Erde sein. Und er nennt dies sein Geschick, sein Zeichen; darin liegt, daß er gerade so, durch diesen Lebensausgang, sich als den Messias erweisen wird. Darin liegt ein Doppeltes: daß er so lange, und daß er nur diese Zeit im Grabe sein wird, an diesem beiden sollen sie ihn als den Messias erkennen. Zunächst an dem zweiten: Sie werden versuchen, ihn aus dem Wege zu schaffen; das wird ihnen aber nicht gelingen. Nur drei Tage lang wird er im Grabe sein. Das muß ihnen zunächst beweisen, er ist doch der Messias. Dann aber muß auch irgendwie sein Tod mit seinem messianischen Beruf zusammenhängen. Es muß seine Gründe haben, wenn er, der Messias, stirbt; gleichwie Jonas zum Zeichen war den Niniviten, so wird des Menschen Sohn sein diesem Geschlecht. Gerade der Ungehorsam des Jonas, der ihn zur Flucht trieb, mußte schließlich dazu dienen, daß der Ernst des göttlichen Willens, und zwar seines Heilswillens, ins Licht gestellt wurde. Gottes Heilswille muß trotz dieses Ungehorsams zum Vollzuge kommen. So wird es auch gerade im Geschick Jesu deutlich werden, daß Gottes Heilswille zum Vollzuge kommen muß. So wenig wird die Feindschaft seiner Gegner

[1]) Zu dieser Zeitangabe und ihrer Bedeutung vgl. Kähler a. a. O. S. 207 ff.

gegen ihn vermögen, daß sie gerade so Gottes Heilswillen zum Vollzug bringen wird. Das Jonaszeichen ist Jesu wichtig genug, um zweimal darauf hinzuweisen (außer Matth. 12, 39 noch 16, 4). Und als ihm berichtet wird, daß es schon so weit gekommen ist, daß Herodes ihm nach dem Leben trachtet, läßt er ihm antworten: Ich treibe Teufel aus und mache gesund heute und morgen, und am dritten Tage werde ich ein Ende nehmen. . . . Es thut's nicht, daß ein Prophet umkomme außer Jerusalem (Luk. 13, 32. 33). Nicht eher als es bestimmt ist, und an dem bestimmten Orte kommt sein Geschick zum Vollzuge. Aber wir sehen: auch alle diese Worte haben doch noch etwas Andeutendes. Sie tragen, das gilt namentlich von dem Jonaszeichen, etwas Rätselhaftes in sich. Sie sind Aufschluß über ein Rätsel durch ein Rätselwort. Ihnen eignet im besondern Maß der Charakter des Auftretens Jesu überhaupt: sie offenbaren, indem sie verhüllen. Wer nach Verständnis sucht, der kann durch sie finden. Wer hat, dem wird gegeben. Wer nicht hat, bei dem wird sich der Anstoß steigern. Namentlich das Jonaswort erinnert an das Reden in Gleichnissen. Wie angemessen ist doch dies gesamte Verhalten der Situation! Wie verschwiegen ist hier das Wort, und wie beredt das Schweigen! Wie viel enthalten die andeutenden änigmatischen Worte! Wie ist gerade der Hinweis auf das Jonaszeichen geeignet, durch den in ihm liegenden Hinweis auf die Schrift die Fragenden weiter zu führen.

Aber je mehr es sich zur Entscheidung wendet, desto mehr kommt die Stunde, in der Jesus deutlicher sich auszusprechen Anlaß hat; der Kreis, in welchem dies geschehen kann und muß, sind seine Jünger. Auf diese Aussagen und den bedeutungsvollen Zusammenhang, in welchem sie stehen, ist schon oben hingewiesen worden (S. 89). Das Bekenntnis seiner Messianität beantwortet Jesus mit der Verkündigung seines Leidens und betont, daß es so Gottes Wille ist (Matth. 16, 21. 23). Das kann doch nur heißen, daß er leiden muß, wenn er seinen ihm von Gott gegebenen messianischen Beruf erfüllen will, daß er leiden muß, um Messias zu sein, um Gottes Heilswillen mit der Welt zum Vollzuge zu bringen.

Seinen Jüngern gegenüber hebt er nachdrucksvoll und mit deutlichen Worten hervor, daß sein Weg Leiden ist, er belehrt sie über sein Leiden (Mark. 8, 31). Der Nachdruck zeigt sich in der dreimaligen Wiederholung. Nach seinem Bekenntnis bei Cäsarea Philippi (Matth. 16, 21; Mark. 8, 31; Luk. 9, 22), nach der Verklärung (Matth. 17, 22. 23; Mark. 9, 31; Luk. 9, 44) und auf der Reise nach Jerusalem (Matth. 20, 17—19; Mark. 10, 32—34; Luk. 18, 31—34) findet dieser Unterricht statt. Ihnen, seinen Jüngern, nennt er die einzelnen Umstände. Von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten wird er viel leiden müssen und getötet werden (Matth. 16, 21 u. Par.); diese werden ihn zum Tode verurteilen und den Heiden überantworten, welche ihn verspotten, bespeien, geißeln und töten werden (Matth. 20, 17 ff. u. Par.). Bei keiner dieser Vorhersagungen fehlt die Versicherung, daß er nach drei Tagen, bezw. am dritten Tage[1]) wieder auferstehen würde. Sie haben das nicht verstanden, und das hat Jesus auch voraus gewußt, wenn er sie anders gekannt hat. Aber mit der Erinnerung an ihn mußte sich nun der Eindruck verbinden, daß ihm selbst sein Leiden die Hauptsache in seinem Leben, die eigentliche Verwirklichung seines Berufs, des göttlichen Heilswillens gewesen ist. Als er dann unmittelbar vor der Erfüllung seines Geschickes steht, seine Jünger immer noch unklar, nur seine Gegner klar über das, was sie ihm anthun wollen, da weist er sie noch einmal darauf hin, daß sich in dem, was sie ihm anthun, ein göttlicher Wille vollzieht. Im Anschluß an das Gleichnis von den Weingärtnern erinnert er sie daran, daß geschrieben steht: der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden. (Ps. 118, 22. 23 vgl. Matth. 21, 42 u. Par.) Also er ist der Eckstein, aber es steht geschrieben, daß er verworfen wird. Es muß demnach sein, es ist Gottes Wille. Er muß sich als der Eckstein die Verwerfung gefallen lassen.

Also Messianität und Leiden gehören zusammen. Dann aber gehören auch Vergebung und Leiden zusammen. Denn

[1]) Vgl. Kähler a. a. O.

Messias sein, das heißt ja nach dem Vorhergegangenen, Retter sein vor dem Gericht, das bedeutet für ihn, die Sünden vergeben. Und auch diese Bedeutung des Leidens für die Vergebung der Sünden, hat Jesus herausgestellt in dem Wort vom Lösegeld (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45) und bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls (Matth. 26, 26—28 u. Par.). Das Wort vom Lösegeld hat Jesus gesagt, als er die Bitte der Mutter der Söhne Zebedäi zurückweist, die Bitte, daß ihre Söhne in seinem Reich zu seiner Rechten und Linken sitzen möchten. Solch ein Wunsch, daß einer vor dem andern bevorzugt werden möchte, geziemt sich nicht für seine Jünger. Was würde daraus werden, wenn Jesus sich von solchen Gedanken leiten ließe? Aber er ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern, daß er diene: und „daß er gebe sein Leben zum Lösegeld für viele" (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45). Nur indem er dient, kann er den Menschen das sein, was er ihnen sein soll und will. Solches Dienen führt ihn dazu, daß er sogar sein Leben hingeben wird. So ist also sein Sterben die Konsequenz seines Dienens. Sein Dienen aber, was war es anders, als sein Vergeben, sein Umgang mit den Sündern? Weil er dient, weil er vergiebt, so muß er leiden. Es ist der Preis, den ihn sein Dienen kostet. Und dies, daß er solchen Preis zahlen muß für sein Dienen, für die Frucht desselben, damit es nicht umsonst sei, das hebt deutlich das Wort vom Lösegeld hervor. Sein Leben ist der Preis, den er zahlen muß. Aber der Preis ist auch ein Lösegeld für viele. Was haben sie denn davon? Ein Lösegeld zahlt man zur Befreiung aus irgend einer Schuldverhaftung, zur Befreiung von der Strafe. Es ist im Gesetz Israels angeordnet, im Falle fahrlässiger Tötung, da kann ein Lösegeld die Freilassung erwirken (Exod. 21, 30). Es wird auch sonst im Leben geboten, wenn jemand zürnt, aus irgend einem Grunde, damit er von seinem Anspruch abstehe, oder dem geschädigten Ehemann, oder in andern Fällen (vgl. Prov. 6, 34. 35; Am. 5, 12; 1. Sam. 12, 3). Solch eine Befreiung will Jesus durch seinen Tod vielen verschaffen. Wovon denn? Nun, wovon sonst niemand befreien, wo sonst niemand ein Lösegeld zahlen

kann; jeder Israelit mußte durch Jesu Wort an Ps. 49, 8. 9 erinnert werden. „Kann doch ein Bruder niemand erlösen oder mit Gott versöhnen; es kostet zu viel, ihre Seele zu erlösen, daß er es muß anstehen lassen ewiglich." Um Erlösung von dem Gericht Gottes, von dem Tod als Gerichtsverhängnis, von dem Bleiben im Scheol (Ps. 49, 15) handelt es sich; um Jesu Worte zu gebrauchen: um Erlösung von dem Verlorengehen. Dafür kann sonst niemand ein Lösegeld geben, dafür will Jesus ein solches geben, dafür ist Jesu Leben aber auch das Lösegeld. Um vor dem Gericht zu retten, ist er gekommen, deshalb vergiebt er die Sünden, deshalb muß er sterben, daran ist die Vergebung gebunden, den Preis muß er zahlen. Aber der Preis ist auch ein Lösegeld, denn so übt er Vergebung.

So bezeichnet Jesus in diesen Worten seinen Tod als das Mittel der Rettung vor Gottes Gericht, oder als das Mittel der Vergebung der Sünden. Damit will er also nicht etwa sagen, wie Ritschl will, daß sein Tod den Seinen zu einer andern Beurteilung des Todes verhelfen soll.[1]) Ein Lösegeld wird gezahlt zur Befreiung von einem wirklichen Strafverhängnis. Darum handelt es sich auch für Jesus um Rettung vor wirklichem Gerichtsverhängnis, vor wirklichem Verlorengehen. Um das zu erreichen, muß er sein Leben hingeben. Dafür ist sein Tod der notwendige Preis. So ist er ein Schutzmittel vor dem Sterben, wie Ritschl das Wort λύτρον erklärt, zwar nicht vor dem leiblichen Sterben, aber vor dem, was das Sterben zum Gegenstand der Furcht macht, vor dem Gericht Gottes, vor dem Verlorengehen. Die Bezeichnung des Todes Jesu als eines Lösegelds wäre dagegen verwirrend, wenn Jesus nur damit hätte sagen wollen, daß Jesus denjenigen, welche eine Wertgabe als Schutzmittel vor dem Sterben vergebens suchen, dies Schutzmittel bietet, indem sein Tod für die Gemeinde Jesu die Versicherung bedeutet, daß sie nunmehr vor dem bisher geltenden Verhängnis der endgültigen Lebensvernichtung befreit sind, weil sie eine andere Beurteilung des Todes gewonnen haben. Also der Tod

[1]) A. a. O. II, S. 83—88.

bedeutet ihnen etwas anderes, aber er ist nichts anderes. Während ein Lösegeld vom Gerichtsverhängnis befreit, befreit sie der Tod Jesu von der Gerichtsfurcht. Jesus verneint also im Grunde, indem er seinen Tod ein Lösegeld nennt, die Notwendigkeit eines solchen, denn indem er sie vor falscher Gerichtsfurcht errettet, beseitigt er ja damit den Irrtum, daß es einer thatsächlichen Rettung vor wirklichem Gericht bedürfe. Diese Auslegung richtet sich selbst.

Indem nun aber Jesus so die Hingabe seines Lebens als das Mittel bezeichnet, welches viele vom Gericht Gottes erretten wird, weckt sein Wort die Erinnerung an diejenige Institution Israels, in welcher ebenfalls an ein ähnliches Mittel ein ähnlicher Erfolg geknüpft war, an das Opfer. Auch hier wird ein Leben in den Tod gegeben, und auch hier wird dadurch dem Sünder der Bund Gottes, seine Gnade erhalten, er wird vor dem Gericht Gottes geschützt; auch hier wirkt Hingabe eines Lebens in den Tod Errettung vor dem Gericht, oder was dasselbe ist, Vergebung der Sünden. Was nun ein Opfer für den Israeliten zu bedeuten hat, werden wir später zu erörtern haben; jedenfalls sagt diese Bezeichnung des Todes Jesus als eines Opfers einem Israeliten am deutlichsten, was Jesus in seinem Tode ihm sein will, mit ihm schließt darum Jesus das ab, was er seinen Jüngern über sein Leiden zu sagen hat; unmittelbar vor dem Leiden, als für Jesus der Augenblick gekommen ist, sein Werk zu vollenden, als für die Jünger die Rätsel am drückendsten, die Dunkelheit am größten ist, ist der Augenblick gekommen, das mit aller Deutlichkeit auszusprechen. Das thut Jesus in der Nacht, da er verraten ward, in der Einsetzung des heiligen Abendmahls (Matth. 26, 26—28 u. Par.) vor seinen Jüngern. Indem er hier seinen Leib als für sie gegeben, sein Blut als zur Vergebung der Sünden vergossen bezeichnet, also Vergebung der Sünden an seinen Tod, an die Vergießung seines Blutes bindet, bezeichnet es für jeden Israeliten, der weiß, wozu das Blut bestimmt ist (Lev. 17, 11), seinen Tod als notwendig zur Vergebung der Sünden, wie es das Opfer ist. Indem er aber solches am Passahfest thut, setzt er seinen Tod an die Stelle des Passah-

opfers, sein Mahl an die Stelle des Passahmahls, erinnert er an die Verschonung Israels mit dem Gericht, behufs deren das Passahopfer seinerzeit eingesetzt war, stellt er seinen Tod unter den Gesichtspunkt, von welchem aus wir an das Leiden Jesu herangetreten sind, unter den Gesichtspunkt der Verschonung mit dem göttlichen Gericht. Sein Tod ist das Mittel solcher Verschonung, errettet vor dem Gericht, wirkt Vergebung, tritt damit an die Stelle des Passahopfers und des Opfers überhaupt, ist ein Mittel der Herstellung neuer Gottesgemeinschaft, oder wie die Propheten verheißen, des Neuen Bundes; so, mit dieser unzweideutigen Belehrung schließt Jesus das ab, was er über seinen Tod zu sagen hat, indem er hier ausdrücklich ausspricht, was im Grunde auch schon darin enthalten ist, daß er seinen Tod als seine messianische That bezeichnet.

Das ist die Belehrung über das Leiden, wie sie Jesus nach dem Bericht der Synoptiker gegeben hat. Der Rückblick aber bestätigt, daß sie den Umständen, dem Wesen und Anlaß des Leidens angemessener nicht hätte erfolgen können. Anfänglich nur der Hinweis auf das unvermeidliche Geschick, dann eine verhüllte, dann eine zur vollsten Deutlichkeit aufsteigende Belehrung über seine Bedeutung, diese letztere nur vor seinen Jüngern, aber auch seine Feinde gehen nicht leer aus, sondern empfangen so viel, als ihnen dienlich sein kann zu den ersten Schritten auf dem Wege des Glaubens. Wohl steht das Leiden, und das allein entspricht seinem Wesen, in der Predigt Jesu im Hintergrund; das gilt bis zuletzt, wo er alles nur den Zwölfen sagt. Aber was er davon sagt, ist derart, daß kein Zweifel ist: für ihn, für sein Bewußtsein hat es im Vordergrund gestanden. Es war ihm seine Heilsthat. Und, wenn anders das Ende des Lebens bei Jesu nur das Resultat bezeichnen kann, so mußten die Jünger von seiner gesamten Belehrung, namentlich aber von dem letzten Abend, den Eindruck haben: dies, sein Leiden ist ihm das eigentliche Ziel, ist ihm alles gewesen, und sowohl auf Grund seiner Geschichte wie auf Grund seiner Verkündigung selbst mußten die Apostel das Kreuz in den Mittelpunkt stellen, mußte für sie die Predigt von Christo Predigt vom Kreuz sein und nichts

anderes, konnte sie nur so Predigt von der Vergebung sein Das Kreuz Jesu Heilsthat, sein Tod die Vergebung der Sünden, das ist die Bedeutung seiner Geschichte, das ist Inhalt seiner Verkündigung. Aber diese Verkündigung spricht nur aus, was sich notwendig ergiebt, wenn wir seine Geschichte im Lichte seiner grundlegenden Predigt, im Lichte der Reichspredigt betrachten. So schließt sich auch dieser Zug der evangelischen Überlieferung, die Leidensverkündigung, mit dem bisher Betrachteten zu einer Einheit, einer Harmonie zusammen, wie sie vollendeter sich gerade in diesem Punkte nicht denken läßt.

Wie verhält sich nun, die Frage fordert noch Antwort, hierin das vierte Evangelium, das Evangelium, welches in solch besonderer Weise die gottgleiche Hoheit Jesu darstellt? Nicht anders als die drei ersten Evangelisten. Der Hoheit steht auch hier von Anfang an die Niedrigkeit der Erscheinung gegenüber, ja im Lichte der stark betonten Hoheit muß die Niedrigkeit um so bedeutsamer erscheinen, wie denn auch der Gegensatz der Hoheit des Anspruchs und der Niedrigkeit der Erscheinung immer den Ausgangspunkt der Verhandlungen bildet. Und mit der Darstellung der Niedrigkeit verbindet sich von Anfang an der Hinweis auf das Leiden. Zwar wie weit ein solcher in dem Worte des Täufers, von dem Lamm Gottes, welches der Welt Sünden trägt (1, 29. 36), enthalten ist, muß und darf hier dahingestellt bleiben. Verständlich wird es uns im Munde des Täufers, wenn wir bedenken, daß es im Anschluß an die Taufe Jesu erzählt wird, und den Eindruck wiederspiegelt, den die Thatsache auf ihn machen mußte, daß der die Taufe, Reinigung von Sünden begehrt, der sie bringen sollte. Was solches Verhalten Jesu aber für einen Grund hat, wie es zusammenstimmt mit dem, was er sonst von ihm als dem Messias verkündigen muß, das mußte dem Täufer selbst ebenso sehr ein Rätsel sein, wie den Jüngern das gesamte Verhalten Jesu ein Rätsel war. Bedeutsam ist immerhin, daß der Evangelist seine Darstellung schon im Anfang unter ein Wort stellt, welches seine Leser ohne Zweifel an das Opfer erinnern mußte. Doch ist es nicht ein Wort Jesu selbst. Von Jesu selbst berichtet der Evan-

gelist uns zwar als aus dem Anfange seines Auftretens das Wort vom Tempel: „Brecht diesen Tempel ab und in drei Tagen will ich ihn aufrichten“ (2, 19). Das soll ein Zeichen seiner Macht über den Tempel, seiner messianischen Vollmacht, aus der heraus er bei der Tempelreinigung handelt, sein, daß er den zerbrochenen Tempel in drei Tagen aufrichten kann. Was das heißt, ist klar geworden, als er ins Grab gelegt wurde, der Vorhang zerriß und Jesus am dritten Tage auferstand. Da ward der Tempel von Israel zerstört und von Jesu wieder aufgerichtet. Das Wort ist ein Rätselwort, es ist für die, welche ihn fragen, zunächst eine Versagung des geforderten Zeichens, eine Gewährung desselben nur für die, die an ihn als den Messias glauben; der Glaube versteht, was gemeint ist, bei der Auferstehung, und erkennt auch in diesem Wort Jesu, daß er sich von Anfang an seines Geschickes bewußt war, und daß dasselbe von Anfang an seine Seele bewegt hat, als das Ziel seines Lebens. In ihm dem Auferstandenen wird zu finden sein, was Israel im Tempel sucht: Gott, Gnade, Versöhnung. Dunkel andeutend ist auch das andere Wort vom Kreuz, welches Johannes als aus dem Anfange seines Wirkens berichtet, das Wort an Nikodemus von der erhöhten Schlange, welcher gleich Jesus erhöht werden wird (3, 14), es wird dem Nikodemus mitgegeben, damit er es verstehe zu seiner Zeit. Jetzt ist ihm das noch verborgen, und er könnte das offene Wort ja auch nicht tragen. Aber in der Andeutung beweist Jesus ihm doch großes Vertrauen. Er bereitet ihn vor. Eine ehrenvolle Erhöhung kann ja eine Erhöhung gleich der im Triumph zur Schau getragenen Schlange nicht sein, auf Schmach wird das Wort hinweisen; eine Schmach, deren Erduldung Jesus doch wieder als eine Erhöhung bezeichnen kann, denn so wird des Menschen Sohn der Welt das sein, was er ihr sein will: in ihm, dem also Erhöhten, werden sie das Leben haben; so wird diese Erhöhung im Zusammenhange stehen mit seinem messianischen Beruf, sie wird seine messianische Erhöhung sein; so bereitet das Wort auf das Kreuz vor. Uns aber zeigt auch dieses Wort wieder, mit welcher Deutlichkeit Jesu Geschick, dessen Notwendigkeit

und Bedeutung, von Anfang an vor seiner Seele gestanden hat. Vor seiner Seele steht schon jetzt das Kreuz als seine Heilsthat; ihm muß widerfahren, was der zur Schau gestellten Schlange widerfuhr, ja was der Sünde gebührt, als deren Symbol ein Israelit die Schlange leicht verstehen konnte. So offenbart und verhüllt auch dieses Wort in einer Weise, wie sie nur einem charakteristisch gewesen ist. In der Synagoge zu Kapernaum bezeichnet Jesus als das Brot, welches man essen muß, um zu leben, sich selbst (6, 48 ff.), er ist Brot des Lebens, und zwar ist sein Fleich die rechte Speise und sein Blut der rechte Trank. Das kann, wenn man die Worte ihres bildlichen Charakters entkleidet, nur heißen, daß die Welt in ihm ihr Leben hat, und zwar auf Grund seines Fleisches und Blutes, auf Grund dessen, daß er Mensch ist. Wer an ihn, den Menschensohn, als den Sohn Gottes glaubt, der hat das Leben, und in diesem Zusammenhang sagt er dann: das Brot, das ich geben werde für das Leben der Welt, ist mein Fleisch (6, 51). Diese Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt, wann anders kann sie erfolgt sein als in seinem Tode? Auf diesen weist auch die Trennung von Fleisch und Blut hin (V. 53). Da wird es sich zeigen, weshalb er der Menschensohn ist. An ihm, dem Menschensohn hat die Welt auf Grund seines Todes ihr Leben. Ist das Wort auch deutlicher als das an Nikodemus, so ist es doch noch keine unverhüllte Verkündigung: ich werde sterben, damit ihr lebet. Eine solche berichtet Johannes in dem Wort vom Hirten, der sein Leben läßt für seine Schafe (10, 17. 18). Hier nimmt Jesus, wenn er sich den guten Hirten — ὁ καλὸς ποιμήν — nennt, für sich Messianität in Anspruch. Der Gebrauch des Artikels fordert die Erklärung der Bezeichnung aus der Heilsverheißung Israels. Dort stellt Gott seinem Volk in Aussicht, daß er ihm einen Hirten aus dem Hause Davids erwecken wird. (Jer. 23, 1—6; Ezech. 34, 23; 37, 24; Sach. 11). Wenn er nun hier als Kennzeichen des guten Hirten die Hingabe des Lebens für die Schafe nennt, so bezeichnet er sein Leiden als seine messianische That. „Der gute Hirte läßt sein Leben für seine Schafe" (V. 12). Daran erkennt man ihn. Nach-

drucksvoll hebt Jesus hier hervor, daß er solches freiwillig thut. „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selber; ich habe Macht, es zu lassen und habe Macht, es wieder zu nehmen“ (V. 18). Nicht nur willig, sondern freiwillig läßt er sein Leben. Dem Geschick, welches man ihm anthut, sich zu unterwerfen oder nicht, steht in seiner Hand. Gerade dadurch, daß er sich ihm unterwirft, beweist er sich als der Messias. Und das hat ihm der Vater geboten (10, 18; 14, 31). Diesen Kelch giebt ihm sein Vater (18, 11). An sein Sterben ist die Frucht seines Lebens gebunden, nur so kann er Frucht bringen, dem Weizenkorn gleich (12, 24). Das ist Beweis der höchsten Liebe, denn „niemand hat größere Liebe, denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde“ (15, 13). Diese dienende Liebe, die ihn in den Tod treibt, deren Frucht die Reinigung derer ist, denen sie dient, stellt Jesus unmittelbar vor dem Leiden in der Fußwaschung den Jüngern symbolisch vor Augen (13, 1 ff.). Das ist die Leidensverkündigung nach Johannes, das ist aber in den Grundzügen dasselbe Bild, welches wir bei den Synoptikern fanden: das Leiden Jesu ist seine messianische That. So ist Jesus, was er sein soll und will, der Messias. So hat die Welt in ihm ihr Leben; so lebt er nicht umsonst. Wie bei den Synoptikern schreitet auch hier der Hinweis auf das Leiden von dunklen Andeutungen zu immer größerer Klarheit fort. Deutlicher wie jene läßt Johannes hervortreten, daß Jesu Blick schon von Anfang an auf das Ende als auf sein eigentliches Ziel gerichtet war. Stärker wie dort wird hier die Freiheit Jesu gegenüber seinem Geschick und die Liebe, die ihn treibt, hervorgehoben. Mehr als jene läßt uns Johannes auch in diesem Punkte in der Seele Jesu lesen. Aber was er als Jesu Worte berichtet, sagt nicht anders, als jene berichtet haben. Unsere Aufgabe ist nunmehr, an die Frage heranzutreten, was denn mit dieser Erkenntnis, daß Jesus durch seinen Tod das Gericht abgewandt hat, gewonnen ist für die Aufgabe, die wir uns stellten, für die Frage nach der Stellvertretung.

Sechstes Kapitel.

Die Stellvertretung.

Nicht anders als um den Preis seines Todes hat Jesus die Welt vor dem Gericht bewahren können. Nicht anders als um den Preis der Dahingabe des Sohnes in den Tod hat Gott auf das Gericht Verzicht leisten können, das war das Ergebnis unserer Untersuchung der Geschichte Jesu an der Hand seines eigenen Evangeliums. So steht also an der Stelle des Gerichts über die Welt das Kreuz. Gericht hatten die Propheten als das Werk des Messias verheißen, Gericht hatte Johannes der Täufer als dem Messias obliegend verkündet, als Träger des Gerichts hat Jesus selbst sich bezeichnet, Gericht hatten die Jünger bis zuletzt von ihm erwartet, die Reichs- und damit die Gerichtshoffnung füllt, wie auch die Erzählung von den Zebedäiden zeigt, ihre Seele noch auf dem Leidensweg und macht sie unempfänglich für die Worte Jesu; daß Jesus die Macht zum Gericht habe, bestätigt er noch auf dem Leidensweg selbst durch das Wort von den zwölf Legionen Engeln, die ihm der Vater an Stelle des unzureichenden Schutzes seiner zwölf Jünger zur Verfügung stellen könne, wenn er nur wolle (Matth. 26, 53), das bestätigt er durch die That, indem seinen Feinden nicht eher gestattet wird, Hand an ihn zu legen, als es ihm selbst gefiel (Joh. 18, 6. 9). Wir müssen uns nur diesen Sachverhalt vergegenwärtigen, um die Notwendigkeit zu begreifen, mit welcher die Jünger, als erst die Auferstehung die Zweifel an dem messianischen Anspruch Jesu beseitigt und somit seine Macht, Gericht zu üben, außer

aller Frage gesetzt hatte, im Kreuz ein stellvertretendes Erleiden des Todes erkannten. Nun war es klar, Jesus hatte den Tod erduldet, um nicht zu richten. Gericht, so meinten sie, sollte er üben, Gericht hätte er auch üben können, aber dann wäre er nicht der geworden, der er sein wollte, der Retter der Welt. Denn wer hätte auch auf solches Gericht als auf die Heilsthat Jesu hoffen können? das Volk, welches ihn verwarf? die Jünger, welche ihn verließen? Oder wer sonst in der Welt, in der solches möglich war? Das Geschick der Welt lag in der Hand Jesu; Jesus selbst aber hat in dem Widerspruch, den er erfuhr, in der Sünde, welche sich an ihm vergriff, nicht den Widerspruch seines Volkes oder seiner Zeit, sondern den Widerspruch der Welt gesehen (Joh. 15, 18 ff.; 16, 1 ff.). Jesu, in welchem Gott offenbar wird, gegenüber wird in dem Verhalten seiner Zeit und seines Volkes, die Art der Welt, das Wesen der Sünde offenbar. Die Welt war es, die Jesus verwarf; das Geschick der Welt lag in seiner Hand, als er vor dem Richter stand. An die Stelle des Gerichts über die Welt trat in dem Augenblicke, wo es sonst hätte erfolgen müssen, zu dem Zweck, damit es nicht erfolge, als das einzigste Mittel, es zu vermeiden, das Kreuz Jesu. Der Tod Jesu hat stellvertretende Bedeutung, und zwar im eigentlichsten Sinne des Worts, im exklusiven Sinn, Jesus duldet an Stelle der Welt. Alsdann aber haben wir in Jesu den zu erkennen, der die Welt vor Gott vertritt. Mit der Erkenntnis der stellvertretenden Bedeutung seines Geschickes ist die der stellvertretenden Bedeutung seiner Person gegeben. Wenn Jesus durch seinen Tod das Gericht Gottes von der Welt abwendet, so haben wir in seinem Tod ein Eintreten Jesu für die Welt zu erkennen. Er nimmt den Tod auf sich als derjenige, welcher die Sache der Welt zu seiner Sache macht, weshalb denn auch sein Sterben von der Fürbitte für die Feinde begleitet ist (Luk. 23, 34). Die Thatsache dieser innern Einheit mit der Welt enthüllt sich uns in seinem Sterben; sie bildet für das Verständnis der Übernahme des Todesgeschicks die notwendige Voraussetzung. So duldet also Jesus den Tod als Vertreter der Welt. Er leidet für sie, zu ihren Gunsten

und an ihrer Statt, um des Todes Jesu willen wird die Welt verschont.

Was nun aber diese Thatsache, daß Jesus nur durch seinen Tod die Welt vor dem Gericht schützen konnte, für ihn in sich geschlossen hat, darauf weist zunächst der Bericht von seinem Ringen in Gethsemane, dann „λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν", dann „ἐν ἀγωνίᾳ εἶναι" hin (Matth. 26, 37; Luk. 22, 44; Mark. 14, 33). Das zeigt sodann der Umstand, daß Jesus selbst in seinem Sterben ein von Gott Verlassensein erkennt (Matth. 27, 46). Man hat es bestritten, daß diese Worte einen objektiven Vorgang bezeichnen. Ritschl behauptet mit vielen anderen, daß den Worten kein objektiver Vorgang entspreche. Dieselben seien nur eine subjektive Vermutung Jesu (II, S. 156). Indes vergegenwärtige man sich die Tragweite dieser Behauptung! Nach derselben hätte Jesus in dem Augenblick, in welchem es sich für ihn darum handelte, seine Gemeinschaft mit Gott als eine einzigartige zu bewähren, dieselbe nicht bewährt. Denn war die Gemeinschaft Jesu mit Gott eine einzigartige, so handelte es sich jetzt im Leiden, als ein Eingreifen Gottes zu seinen Gunsten nicht stattfand, um die Bewährung seines Glaubens. Ist das Leiden aber Jesu zum Anlaß geworden, sich von Gott verlassen zu meinen, so hat diese Bewährung nicht stattgefunden. Dann ist auch der nicht vom Zweifel frei geblieben, der sonst stets den Glauben geübt hat, der sonst niemals ein Schwanken desselben erkennen läßt. Auch für ihn ist ein Augenblick gekommen, in welchem sein Glaube die Probe nicht bestand. Was ist es aber für eine Gemeinschaft mit Gott, die ein Ende hat, als sie sich bewähren soll, und was für ein Glaube, der im Augenblick der Prüfung zweifelt? Denn danach hat Jesus die Stunde der Bewährung kommen sehen und unter dem Bangen dieser Erwartung noch Glauben gehalten, aber in dieser Prüfung selbst solchen Glauben nicht mehr festhalten können. Die vollkommene Einigung Jesu mit Gott, welche Ritschl von ihm aussagt, kann dann nicht mehr behauptet werden. Jesus steht in diesem Falle hinter anderen zurück, welche in der Prüfung kein Schwanken des Glaubens gezeigt haben. Das Verhalten Jesu, als er um der

Sache Gottes willen leiden mußte, steht hinter dem Verhalten vieler anderer zurück, welche wie er um Gottes willen haben leiden müssen; während jene den Glauben, um deswillen sie leiden mußten, festgehalten haben, hat er denselben nicht festhalten können, dem freudigen Vertrauen, welches von jenen in vielen Fällen berichtet wird, steht sein Schwanken gegenüber. Demnach würde also die Behauptung, daß Jesus mit jenen Worten eine subjektive Vermutung ausgesprochen habe, welcher keine Wirklichkeit auf seiten Gottes entsprach, eine Leugnung seiner einzigartigen Gemeinschaft mit Gott enthalten. Diese Erklärung ist also unmöglich.

Es ist aber auch kein Grund vorhanden, die Thatsächlichkeit des Gottverlassenseins Jesu zu bestreiten. Die Worte Jesu entstammen der Lage, in der er sich befand, wie sie auch im 22. Psalm in der Lage des Psalmisten ihren Ursprung haben. Wenn dieser sein Geschick mit dem der Väter vergleicht, deren Gebet um Hilfe Gott erhört hat (Ps. 22, 5. 6), so ist ihm der Schluß notwendig, daß Gott ihn, dessen Bitte er nicht erfüllt hat, verlassen habe. So ist es auch sein Geschick, in dem Jesus ein Verlassen Gottes erkennt, welches er auf ein Verlassen Gottes zurückführt. Je mehr wir die Leidensschilderung des 22. Psalms ins Auge fassen, um so klarer wird dies; die Leiden, die der Redende nennt, sind Leiden durch menschliche Sünde verursacht; er ist ein Spott der Leute und Verachtung des Volkes, ein Wurm und kein Mensch (V. 7); man spottet seiner (V. 8); der Bösen Rotte hat sich um ihn gethan (V. 17); diese verhängen das äußerste Leiden über ihn, sie haben ihn seiner Kleider beraubt, sie teilen sie unter sich durchs Los (V. 19); so sind seine Kräfte vertrocknet, seine Zunge klebt am Gaumen (V. 16). Das ist das Leiden, um deswillen er die Frage an Gott richtet: warum hast du mich verlassen? So sieht er also ohne Zweifel in seinem Geschick die Thatsache, daß Gott ihn verlassen habe. Solches Leiden kann er sich nicht anders erklären. Je mehr man aber geneigt ist, in dem 22. Psalm nicht nur Schilderung der augenblicklichen Lage des Psalmisten selbst zu sehen, je mehr man dazu neigt, die Schilderung als über seine Lage, von der wir ja geschichtlich

keine Kunde haben, hinausgreifend aufzufassen, je mehr jemand den typischen Charakter des Psalms anerkennt, um so notwendiger ist auch das Zugeständnis, daß Jesus in seinem Geschick selbst die Thatsache des Gottverlassenseins erkannt habe. Darin ist Hofmann beizustimmen, daß das Leiden der Gottverlassenheit nicht von dem durch Menschen verursachten Leiden zu trennen ist, sondern daß Gott ihn verläßt, indem er ihn der „Gewalt gottfeindlichen Willens überläßt“[1]). In seinem Geschick erkennt Jesus ein Verlassen Gottes; geht doch Gott mit ihm um, wie sonst mit dem Sünder; wie er sonst den Sünder verläßt, indem er ihn in die Folgen seiner Sünden dahingiebt und diese sich über ihn zum todbringenden Netz zusammenzieht, so giebt er auch Jesus hin in die Folgen seines Handelns. Damit harmoniert auch, daß nur Matthäus dies Kreuzeswort überliefert, die andern nicht, ohne daß in der Auffassung derselben eine Abweichung derselben von dem der apostolischen Predigt gemeinsamen Verständnis sich nachweisen läßt. So wird ihnen also das Leiden an sich die Bedeutung gehabt haben, welche das von Matthäus überlieferte Wort zum Ausdruck bringt, das Geschick, welches ihm widerfährt, und damit das Verlassen Gottes, welcher ihn in solches Geschick dahingiebt, steht im Widerspruch zu dem Verhältnis, welches zwischen Gott und ihm besteht. In diesem Widerspruch sieht auch Luthardt[2]) das Wesen des Leidens Jesu, indem er denselben als den Widerspruch zwischen dem Wesen Jesu und seiner geschichtlichen Lage definiert.

Damit ist nun nicht etwa gesagt, daß das Leiden Jesu nur in das, was von Menschen her ihm widerfuhr, gesetzt werden dürfe. Vielmehr erkennt Jesus in seinem Geschick ein Verlassen Gottes, das ist ihm das schmerzlichste, die Passion in der Passion, daß er in der Dahingabe in solch Geschick ein Verlassen Gottes erkennen muß, daß Gott ihn preisgiebt. Sein Geschick ist nicht bloßes Verhängnis, unter welchem der Leidende nur desto mehr der Nähe Gottes inne werden könnte; das ist menschliches Geschick für den Glauben nie; das ist Jesu Geschick am aller-

[1]) A. a. O. II, 1. S. 308.

[2]) Christl. Glaubensl. S. 389.

wenigsten. Denn es hat seinen Grund in seiner Zugehörigkeit zur sündigen Welt, es ist Folge ihrer Sünde, und wird von Jesus in freier Entscheidung getragen, es ist die Folge seines Eintretens für die Sünder. Wie sonst jemand für eigne Sünden leiden muß, so muß Jesus für die Sünden der Welt, für die er eintritt, leiden. Erkennen wir in den Folgen der Sünde den strafenden Willen Gottes, so muß hier auch Jesus in der Thatsache, daß ihn der Vater unter der Sünde leiden läßt, den Willen Gottes erkennen, welcher Sünde und Strafe zusammengeordnet hat. Ein Leiden für die Sünde ist ein Tragen der Sündenstrafen, mag es nun eigne oder fremde Sünde sein, aus der das Leiden entsteht. Jesus trägt die Strafe der Sünde, so wie auch wir sie tragen, in den Folgen, welche aus unserer Sünde hervorgehen. Den, der die Sache der Sünder zu seiner Sache macht, läßt Gott auch die Folgen tragen, ohne ihm zu helfen, er ist ihm fern; seine Stunden am Kreuz bilden den Tiefpunkt des durch sein ganzes Leben sich hinziehenden Leidens; in ihnen wird ihm von Gott her fühlbar was es heißt, mit der sündigen Welt eins zu sein. Jesus muß darum den Tod erfahren als das, was er an sich ist, als der Sünde Sold. „So hat ihn," sagt Luthardt,[1]) „Gott verlassen, d. h. wie das Wort genauer zu fassen ist, im Stich und sich selbst überlassen, daß Jesus weder äußerlich eine Erfahrung seiner Hülfe, noch innerlich eine Empfindung seiner Nähe hatte, sondern sich völlig auf Glauben reduziert sah." Gott hat an ihm, in dem Leiden, welches unsere Sünde ihm zufügte, unsere Sünde gestraft. Werden doch auch sonst wohl unsere Sünden durch die Leiden gestraft, welche andern, die zu uns gehören, aus ihnen erwachsen.

Wenn aber Jesus so den Tod als Strafe der Sünde an sich erfahren hat, so darf nun doch nicht übersehen werden, daß er ihn ohne eigne Schuld als der, der in der engsten Gemeinschaft mit Gott steht, erlitten hat. Es ist nicht richtig, mit Quenstedt zu sagen, daß Gott ihn aufs äußerste gehaßt habe[2]) (extreme odisse). Denn Gott haßt die Sünde, aber

[1]) A. a. O. S. 389.

[2]) Steinmeyer, Gesch. d. Pass. S. 205.

nicht einmal den Sünder, am wenigsten seinen Sohn, und zwar in dem Augenblick, wo er die That der höchsten Liebe thut. Nicht in seiner Gesinnung, in seinem Verhalten Jesu gegenüber ist Gott ein anderer. Seine Gesinnung bleibt dieselbe; mit Recht macht Hofmann[1]) darauf aufmerksam, daß Gott ihm ja vor Beginn des Leidens in Gethsemane Stärkung zugesandt habe. Gerade im Leiden vollzieht Jesus Gottes Willen; gerade im Blick auf den Weg, dessen Ende das Leiden ist, wird seine göttliche Erwählung hervorgehoben (Luk. 9, 35 vgl. mit V. 31; vgl. Matth. 3, 13—17 u. Par.); wie würde sich damit die Behauptung einer Wandlung der Liebe Gottes gegen Jesus in seinem Leiden vereinigen! Aber indem er ihn, um die Welt zu retten, in den Tod dahingeben muß, kann er ihm seine Liebe nicht beweisen. Nicht richtig ist es ferner, mit der altprotestantischen Dogmatik zu sagen, Jesus habe die Qualen der Verdammten erlitten. Den Stachel derselben bildet das Bewußtsein, die Folgen der eignen Schuld zu tragen; das fehlt bei Jesus. Er kann wohl leiden, und er muß leiden, was der Sünder leidet, aber er kann nicht leiden, wie der Sünder leidet. In jener Behauptung wird unverkennbar die innere Wahrheit dem juristischen Interesse geopfert. Es soll das Äquivalent der Sündenstrafen der Menschheit im Leiden Jesu nachgewiesen werden, ein Nachweis, der doch scheitert, schon weil derselbe die Ewigkeit der Strafe erfordern würde. Jene Übertreibung fordert nur den berechtigten Widerspruch hervor, der dann dazu führt, die Gottverlassenheit Jesu, wenn sie so gedeutet wird, als subjektive Täuschung, als von Jesu überwundene Glaubensanfechtung darzustellen, d. h. die Thatsächlichkeit derselben zu leugnen. Es muß eben festgehalten werden, daß ein großer Unterschied ist zwischen der Klage der Gottverlassenheit im Munde des Glaubens und im Munde des Unglaubens. Während hier der Haß aus ihr spricht, ist sie dort Ausdruck tiefsten Schmerzes. Jener ist unselig, weil er Gott haßt, dieser im Gegenteil, weil er Gott liebt und Gott ihm fern ist. Und wie die Stellung des Menschen zu Gott,

[1]) Schriftbeweis II, S. 310.

so ist auch die Gottes zum Menschen eine verschiedene; nur das Verhalten ist identisch. Das aber bleibt für den Glauben, bleibt besonders für Jesus der Grund tiefsten Schmerzes; so bitter wie Jesu ist nie jemand der Kelch des Todes gewesen. Wenn irgendwo, so sehen wir hier, was Tod ist. Darum aber kann Jesus nicht im Tode bleiben. Wer imstande ist, die Sündenstrafe zu tragen und dabei Gott zu lieben, für den ist in der Hölle kein Platz. Er durchbricht ihre Pforten.

So hat Jesus leiden müssen, während die Sünder hätten leiden müssen, an Stelle der Sünder, er hat das Geschick leiden müssen, was sonst Sündern zukommt, er hat leiden müssen den Tod, die Sündenstrafe, zwar nicht wie die Sünder, und doch schwerer wie sie, er hat das alles leiden müssen, um unserer Sünde willen, als der, der für die Sünder eintritt, bis ins äußerste Maß dessen hinein, was die Sünde gegen ihn vermag, und es sollte nicht verständlich sein, wie angesichts des Kreuzes die Jünger das Wort an ihm verwirklicht fanden: „Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten"? (Act. 8, 32). Es kann doch gar keine Frage sein, daß der, welcher anstatt durch Gericht sein göttliches Recht geltend zu machen und das Unrecht zu strafen, lieber selbst stirbt, von derselben Gesinnung erfüllt ist, welche einem Moses die Bitte eingab, lieber mit seinem Volk aus dem Buch Gottes getilgt zu werden, als ohne dasselbe die Verheißung zu ererben (Ex. 32, 33), welche einen Paulus trieb, zu schreiben: „Ich hätte gewünscht verbannt zu sein, von Christo hinweg, für meine Brüder, meine Verwandten nach dem Fleisch, nämlich die Israeliten" (Röm. 9, 3), nur daß hier auch die Situation wirklich so ist, daß nur die Bethätigung dieser Gesinnung, die Unterwerfung unter das Todesgericht, die Welt vor dem gleichen Gericht retten kann. Aber diese Unterwerfung unter das Todesgericht, unter den Tod als Gericht über die Sünde, also die Bethätigung jener Gesinnung, welche mit dem Gegenstand ihrer Liebe sich so völlig eins weiß, daß sie mit ihm oder für ihn auch die verdiente Strafe trägt, die Bethätigung dieser Gesinnung kann auch Jesus nicht erspart

werden, wenn er nicht Richter sondern Heiland sein will. Hier ist der Punkt, an welchem sich die Gesinnung stellvertretenden Eintretens beweisen kann und muß. Gott kann der Welt nicht helfen, ohne den Sohn ins Todesgericht hinzugeben. So kommt es zum Gericht über die Sünde, aber am Sohn vollzieht es sich (Röm. 8, 3). Er erfährt, was der Sünde gebührt (2. Kor. 5, 21). Der Fluch, den das Gesetz über die Übertreter ausspricht, wird getragen, das zeigt das Kreuz, aber Jesus ist es, der denselben trägt (Gal. 3, 13). Er muß durch das Gericht hindurchgehen, um die Welt zu retten, ihn trifft es an Stelle der Welt, aber nun ist es auch so gut, als hätte es die Welt selbst getragen (2. Kor. 5, 15). Nicht als ob der Tod Jesu dem Tod der Sünder völlig gleichwertig, ein sachliches Äquivalent der Sündenstrafen der Welt wäre. Das Äquivalent läßt sich nun einmal nicht nachweisen; gegen diesen Gedanken haben noch neuerdings Kähler[1]) und Luthardt[2]) protestiert. Daß Jesus unsere Strafe getragen hat, bedeutet nicht, daß er genau das getragen hat, was wir tragen müßten, sondern daß wir jenen Tod, den er gestorben ist, so wie er ist, als die Strafe unserer Sünde verstehen müssen. Aber es ist doch das Gericht über die Sünde, durch welches Jesus im Tode hindurchgeht. Nicht sachlich, sondern persönlich müssen wir die Vorgänge verstehen. Ein persönliches Eintreten für die Welt ist es, welches Jesus übt, indem er den Tod auf sich nimmt. Das ist es aber auch so gewiß, wie auch der Tod des Hirten für die Herde, welche der Wolf bedroht, ein persönliches Eintreten für dieselbe mit dem eignen Leben ist. Gerade dann aber, wenn wir so das Sterben Jesu aus der geschichtlichen oder sagen wir lieber heilsgeschichtlichen Situation heraus als ein persönliches Eintreten, als eine Beweisung der Liebe, die sich ganz und völlig mit ihrem Gegenstand eins weiß, verstehen, gerade dann ist es uns auch um so

[1]) A. a. O. S. 410.

[2]) A. a. O. S. 390. Wie sehr der Versuch des Nachweises in der kirchlichen Dogmatik mißlungen ist, darüber siehe auch Graß, Zur Lehre von der Gottheit Christi. Damit versagt die juristische Auffassung an einem entscheidenden Punkt!

verständlicher, wie Jesus selbst seinen Tod als Erduldung unserer Strafe hat auf sich nehmen können.

Solches haben wir in Jesus aber nur darum, weil er uns durch den Tod nicht genommen ist. Als seine Vergebungsthat kann sein Tod nur dann verstanden und geglaubt werden, wenn Jesus der ist, an den Heil und Unheil der Welt gebunden ist. Zur Abwendung des Gerichtes kann nicht der Tod dessen wirksam sein, der selbst dem Todesgericht erliegt. Was vom Tode Jesu gesagt wurde, gilt nur im Zusammenhang derjenigen Erkenntnis seiner Person, welche in Jesus den Träger des Heils Gottes für die Welt, weil den Herrn der Welt und ihres Geschickes erkannt, und deshalb nur im Zusammenhang mit seiner Auferstehung. Erst sie läßt in ihm den Herrn der Welt und ihres Geschickes erkennen. Der kann nicht Herr unseres Geschickes sein, der nicht Herr seines Geschickes ist. Erhabenheit über den Tod gehört so zum Begriff der Messianität; damit wird denn auch der Anstoß, welchen die Thatsache seines Todes gab, ganz verständlich; der Tod dessen, der Messias sein will, bedeutet die denkbar größte Paradoxie; in der That wäre, wenn das das Ende wäre, Jesu Anspruch auf Messianität widerlegt. Deshalb schließt sich aber auch was von seiner Auferstehung gesagt ist, mit dem Messiasbilde wieder einheitlich und notwendig zusammen. Messias ist Jesus nur als der Lebendige! Das Auffallende ist bei dem, der Messias sein will, im Grunde nicht die Auferstehung, sondern der Tod. Nicht die Auferstehung, der Tod Jesu bildete für die Apostel den wesentlichsten Gegenstand der Fragen, welche ihre Verkündigung, daß Jesus der Messias sei, erweckte; nicht, ob es dem Messias gezieme vom Tode zu erstehen, „εἰ παθητὸς ὁ Χριστός;“ wird gefragt (Act. 26, 23), und wenn sich auch in Korinth Zweifel bezüglich der Auferstehung regen, als eigentlichen Gegenstand des Anstoßes bezeichnet gerade in diesem Briefe der Apostel für Juden und Heiden das Kreuz (1. Kor. 1, 23). Die Behauptung des Kreuzes dessen, der Gott sein will, hat man in den ersten christlichen Jahrhunderten immer wieder als unvereinbaren Widerspruch der Kirche vorgeworfen. Daß wider den, der Herr der Welt und ihres Geschickes sein will,

der Widerspruch der ganzen Welt nichts vermag, daß er, wenn er denselben bis zu seiner Erschöpfung erduldet, dennoch triumphiert, daß er also, wenn er stirbt, auch aus dem Grabe ersteht, ist, wenn er dies ist, ganz selbstverständlich; die Frage, das Wunderbare, Auffallende kann dann nur sein, warum er dies Äußerste sich hat anthun lassen? So hat denn auch Jesus von seinen Jüngern den Glauben an seine Auferstehung auch abgesehen von seiner Erscheinung, erwartet, wie es in der Erzählung von Thomas deutlich hervortritt (Joh. 20, 29). Ist er der Messias, sind sie dessen gewiß geworden im Umgang mit ihnen, so können sie auch wissen, daß seine Verkündigung seiner Auferstehung damit zusammenstimmt. Gehört sie somit notwendig zum Messiasbilde, so hängt die letzte Entscheidung über sie von der Entscheidung über dies Bild überhaupt ab; so heißt aber auch die Auferstehung leugnen, dies Messiasbild zerstören.

Ist Jesus aber nur als der Lebendige und darum der Auferstandene der Herr der Welt und also der Herr des Heils, so ist er es nur als der leibhaftig Auferstandene. Nur das ist Überwindung des Todes; nicht daß Jesus bei Gott lebt, während sein Leib im Grabe ruht, ist der dem Auferstehungsglauben zu Grunde liegende Gedanke, welcher gültig bleibt, auch wenn die Auferstehung des Leibes aufgegeben wird. Das würde nicht den Sieg Jesu bedeuten, sondern nur den Sieg der Sünde; wenn so Jesus zu Gott erhöht wird, so würde das ebenso wenig den Sieg Jesu bedeuten, wie etwa der Bericht von der Himmelfahrt des Elias den Gedanken ausdrücken soll, daß der Prophet doch den Sieg davon getragen hat. Es würde damit nur gesagt sein, daß in der Welt für ihn kein Platz ist, also, daß die Gnade Gottes in ihm vergeblich auf Erden erschienen ist. Was nützt es der Welt, daß ihn Gott zu sich nimmt? Sie würde damit nur wissen, daß er sich von ihr gewandt hat. Es gäbe dann keinen deutlicheren Beweis, daß die Welt thatsächlich verloren ist, daß nichts sie retten kann vor dem Gericht Gottes, als das Kreuz Jesu. Jesus ist dann bei Gott, wo sein Platz ist, die Welt aber, die selbst ihn ausstößt, der letzten Möglichkeit

der Rettung beraubt, dem Gesetz der Sünde und des Todes rettungslos verfallen. Angesichts des Kreuzes Jesu dann noch von einem Sieg des Guten zu reden, den gerade der Blick auf die Persönlichkeit Jesu verbürgen soll, auf die Persönlichkeit, die dann doch gescheitert ist, wie nie jemand vorher und nachher, heißt an die Stelle des christlichen Glaubens einen philosophischen Idealismus setzen, der durch nichts mehr Lügen gestraft wird, als gerade durch das Kreuz Jesu. Nein — ist Jesus der, von dessen Verhalten Heil und Unheil der Welt abhängt, dann ist die Welt verloren, wenn er sich von ihr scheidet; dann giebt's nur eine Rettung für sie, daß er sich durch nichts von ihr scheiden läßt und deshalb, daß er den Tod duldet, und aus dem Grabe wieder zu ihr zurückkehrt. Darum ruht die Bedeutung der Auferweckung darin, daß durch sie Jesus der Menschheit wieder geschenkt wird. Bedeutsam tritt in den Evangelien die Bezeichnung seiner Jünger als seiner Brüder hervor (Joh. 20, 17; Matth. 28, 10); der Auferstandene heißt sie trotz des an ihm genommenen Ärgernisses Brüder. Dennoch gehört er ihnen an, ganz und bleibend. Auch der Tod hat ihn ihnen nicht nehmen dürfen. Nun ist mit seinem Tod das Gericht an der Welt vorübergegangen. Nun ist die Sünde der Welt, die ihn ausstößt, in seinem Tode bedeckt. Eine Welt, zu der Jesus gehört, sich bekennt, auch um den Preis seines Lebens, sie kann Gott nicht verwerfen, er müßte denn Jesus verwerfen. Das ist aber nicht möglich: den, der im Todesgericht, das er um der Sünde willen auf sich nimmt, an Gott festhält, kann Gott nicht im Tode lassen; er muß ihn der Welt wiedergeben. Erst seine Auferweckung, sie aber auch notwendig, ist die Rechtfertigung der Welt; die Welt, die um ihrer Sünden willen das Urteil Gottes wider sich hat, hat es um Christi willen für sich. Wie die Sünde der Welt der Grund seines Todes war, so ist seine Auferweckung die Rechtfertigung der Sünder (Röm. 4, 25). So gehört seine Auferstehung zu seinem Messiasbilde nicht nur darum, weil durch sie sein messianischer Anspruch bestätigt, sondern, weil nur so sein messianischer Beruf verwirklicht wird. Nur als

der, der auch aus dem Grabe wieder zur Welt zurückkehrt, ist er der, in dem die Welt ihren Schutz vor Gottes Gericht hat. Nur so ist er der, der durch das Kreuz das Gericht an der Welt vorüberführt. So aber hat auch die Welt in Jesus den, der sie bleibend vor dem Gericht schützt. Zwischen der Welt und dem Gericht Gottes steht für immer Jesus, der auf Grund seines Kreuzes bleibend für die Welt eintritt. Deshalb bedeutet nun auch seine Erhöhung, die Erhöhung des leibhaftig Auferstandenen, zur Rechten Gottes nicht etwa, daß in der Welt sein Platz nicht ist, sondern, daß die Sache der Welt nunmehr auch vor Gott vertreten ist, daß der Sünder bei Gott ein Recht hat, daß gerade umgekehrt in der Nähe Gottes eine Stätte offen ist für den auf Jesus vertrauenden Sünder.

So gehört also wie sein Tod, so auch seine Auferstehung zu seinem Eintreten für die Welt. Als der, der für die Welt eintritt, um sie zu schützen vor Gottes Gericht, geht er in den Tod, als der, der für sie eintritt, geht er aus dem Grabe hervor, als der, der für sie eintritt, wird er zur Rechten Gottes erhöht. Ein Eintreten für uns geschieht in seinem Tode nur, weil er in seiner Person der ist, der die Welt schützt vor Gottes Gericht, und deshalb nur, weil er der ewig Lebendige ist, solange und weil er ewig auf seiten der Welt steht. Erst seine Auferstehung macht seinen Tod also zu einem Eintreten. Sie ist die Bethätigung derselben Liebe, die des Todes sich nicht weigert. Soll sein Tod That der Liebe sein, die sich durch nichts von der Welt scheiden läßt, so muß auf den Tod, den ihm die Sünder angethan, die Rückkehr zu den Sündern folgen. Nur so steht er im Tode auf ihrer Seite, wenn er trotzdem zu ihnen zurückkehrt. Daß er stirbt, bedeutet, daß er ewig für die Sünder leben will, und bedeutet deshalb die Abwendung des Gerichts. Darum kann der Apostel, wenn er die Frage beantwortet: *τίς ὁ κατακρίνων*; die Auferstehung in noch höherm Maße betonen als den Tod, und die Antwort geben: *Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* (Röm. 8, 34). In Summa: das persönliche

Eintreten Jesu, welches er im Tode geübt hat und fortdauernd übt, ist's, welches uns schützt vor dem Gericht. Durch seine Auferstehung ist sein Tod sein persönliches Eintreten, und durch seinen Tod ist sein Eintreten wirksames Eintreten für uns zum fortdauernden Schutz vor Gottes Gericht. Darum haben wir nicht sowohl in dem geschichtlichen Faktum des Todes Jesu, sondern in der Person Jesu auf Grund ihres Todes das Heil, nicht in der Erinnerung an die geschichtliche Thatsache, sondern im persönlichen Verhältnis zu dem, der solches erfahren hat, zu dem lebendigen Herrn.

So ist also die Person Jesu, der Anspruch, den er für seine Person erhebt, dasjenige, was uns allein berechtigt, aber auch nötigt, in seinem Kreuz die Rettungsthat für die Welt zu erkennen; von derjenigen Auffassung der Person Jesu aus aber, wie sie uns in der apostolischen Verkündigung begegnet, ist kein anderes Verständnis des Kreuzes möglich, als wir sie dort, besonders bei Paulus finden. Ist Jesus wirklich der Herr, an den das Geschick der Welt gebunden ist, in dessen Hand unser Heil liegt, dann läßt sein Kreuz in ihm den erkennen, dem seine gottheitliche Weltstellung dazu gedient hat und darum auch ewig dazu dienen soll, alles und ganz und nur für die Welt da zu sein und deshalb für sie einzutreten. Er ist dann zu beurteilen als der Vertreter der Welt. Der, der für die Welt auf seiten Gottes steht, steht zugleich für Gott und vor Gott auf seiten der Welt. Die Welt hat an ihrem Richter ihren Anwalt. Dies ist dann aber auch diejenige Stellung zur Welt, die er schon damit, daß er ihr angehört, von Anfang an einnimmt. Nun ist er derjenige, an dem das Verhältnis Gottes zur Welt zur Entscheidung kommen muß. Von Anfang an ist er für Gott und vor Gott der Vertreter der Sünder. Deshalb sieht der Evangelist nicht bloß in dem das Kreuz Duldenden, sondern schon in dem, der die Kranken heilt, den, der unsere Krankheit auf sich nimmt (Matth. 8, 17). Die Kranken aufzusuchen, dazu treibt ihn eben die Liebe, welche das Weltelend zu ihrer Last macht. Nicht anders aber kann er die Sache der Welt vertreten, als daß er am Kreuz von der Welt, die sich von ihm lossagt, sich seinerseits nicht los-

sagt, sondern duldet und stirbt. Nur so kann er die Welt vertreten. Das ist die Heilsthat, zu der ihm seine gottheitliche Weltstellung dient. Die Forderung Ritschls, daß die Gottheit Jesu in seinem erlösenden Wirken nachzuweisen ist, findet so ihre Erfüllung. Seine gottheitliche Weltstellung ist es, die ihm solches wirksames Eintreten für die Welt ermöglicht. Nur der kann das Gericht abwenden, welcher es in seiner Hand hat, nur der kann Weltheiland sein, welcher Weltrichter ist. Nur der kann zu Gunsten der Welt eintreten, welcher über die Welt verfügt, in dessen Hand die Vergebung liegt, nur dem Herrn der Welt ist es möglich, die Sache der Welt zu seiner Sache zu machen. Aber derjenige, dessen Eigentum die Welt ist, ist auch der, welcher ihre Sache zu seiner Sache machen kann. Der, welcher die Macht hat, wider sie zu entscheiden, hat auch die Macht, für sie einzutreten. In dem Augenblick kann allein solches Eintreten stattfinden, in welchem das Gericht erfolgen mußte, aber in diesem Augenblick ist Abwendung des Gerichts durch stellvertretendes Eintreten der allein denkbare Weg der Errettung einer Welt, die vor dem Gericht steht. Nicht als ob es möglich wäre, ohne die Kunde von solchem Eintreten die Möglichkeit solcher Rettung der Welt zu behaupten. Dasjenige Verhalten des Herrn der Welt, durch welches dieselbe erfolgt ist, ist vielmehr das Gegenteil des zu Erwartenden. Aber nachdem einmal die Thatsache verkündigt wird, daß solches Eintreten Jesu zur Rettung der Welt erfolgt ist, ergiebt sich die Erkenntnis, daß ein anderer Weg der Errettung nicht denkbar wäre. Derjenige ist stellvertretend zu Gunsten der Welt im Gericht Gottes über die Sünde eingetreten, welchem solches Eintreten allein zustand, und in dem Augenblick ist er eingetreten, in welchem solches Eintreten allein möglich war. Nur derjenige, welcher Weltrichter ist, kann im Weltgericht stellvertretend eintreten, und nur in dem Augenblick kann er stellvertretend eintreten, in welchem das Weltgericht erfolgen müßte, und wenn nur der Weltrichter Weltheiland sein kann, so kann er dies nur sein durch stellvertretendes Eintreten. In Jesu haben wir unser Heil nur, weil er unser

Gericht getragen hat. *Stellvertretung im Gericht über die Sünde ist nur durch Einen und nur an einem Punkte möglich*, unser Heil aber beruht darauf, daß dieselbe Wirklichkeit ist. Das Verhältnis, in welchem Jesus zur Welt steht, als ihr Herr, dem die Welt gehört, dessen Eigentum die Welt ist, ist es also, in welchem die sittliche Möglichkeit stellvertretenden Eintretens gegeben ist. Denn damit ist ein organischer Zusammenhang Jesu mit der Menschheit gegeben, ein sittliches Verhältnis, welches für ein Eintreten für andere die notwendige Voraussetzung bildet, von wo aus aber auch ein Eintreten denkbar ist. Aber auch das Motiv des Eintretens Jesu müssen wir in seiner gottheitlichen Weltstellung erkennen. Eben weil die Welt sein eigen ist, vermag er sie nicht dem Gericht preiszugeben, sondern tritt für sie ein; wie das Schaf gesucht wird, weil es dem Hirten gehört, und der Hirt für die Herde sein Leben opfert, weil sie sein ist. Seine gottheitliche Weltstellung läßt er sich dazu dienen, daß er nicht an der Welt Gewalt übt (Phil. 2, 6), sondern daß die Gewalt, die man ihm anthut, zum Heil der Welt ausschlägt. Eben weil er der Welt Herr und Gott ist, in dessen Hand ihre Ewigkeit ruht, trägt er sie auf seinem Herzen. So sind also am Kreuz Jesu die beiden scheinbar einander widersprechenden Gedanken der gottheitlichen Weltstellung und der Vertretung der Welt zur Einheit verbunden. Wir erkennen in der Thatsache der Vertretung die höchste That der Liebe, welche sich mit ihrem Gegenstand ganz eins weiß; in der Erkenntnis Jesu als des Vertreters vollendet sich die Erkenntnis seiner Heilsbedeutung. Hier mußte das Wort entstehen: Gott ist die Liebe. In ihm giebt sich uns Gott ganz. Deshalb ist das Bekenntnis zur Gottheit Jesu ohne weiteres Bekenntnis des Heilsglaubens, weil Jesus der Gekreuzigte ist. Ist Jesus der, der über uns zu entscheiden hat, so zeigt uns sein Kreuz, wie er entschieden hat und entscheidet.

Dann aber giebt es auch nichts in seinem Leben, und nichts, was von seiner Person zu sagen wäre, was nicht Bedeutung für uns hätte. Für uns ist er geboren, für uns hat er gelebt, für uns ist er gestorben, für uns auferstanden, für

uns lebt er. Alles, was er ist, ist er für uns, deshalb nimmt nun auch alles, was von ihm zu sagen ist, irgendwie an seiner stellvertretenden Bedeutung teil. Zunächst ergiebt sich, daß es berechtigt ist, zu sagen, daß seine Gerechtigkeit, seine Schuldlosigkeit uns zu gute kommt. Es wird damit zwar nicht behauptet, daß derselben ein besonderer stellvertretender Wert neben seinem Tode zukommt. Es ist das nur eine Anwendung der aus seinem Kreuz sich ergebenden Erkenntnis der stellvertretenden Bedeutung seiner Person. Es ist im Grunde derselbe Gedanke wie der, daß ihm unsere Sünden zugerechnet worden sind. Wird ihm unsere Sünde zugerechnet, so kommt uns eben damit seine Gerechtigkeit zu gut. Dann aber ist es auch berechtigt, die einzelnen Akte des schuldlosen Lebens Jesu als das anzusehen, was die entsprechenden Akte unseres sündigen Lebens heiligt. Das ist nicht eine Ergänzung der Erkenntnis der Bedeutung seiner Person, sondern eine specialisierende Anwendung derselben. Wir finden diese Specialisierung bei Luther, wenn er z. B. ausführt, wie seine reine Geburt unsere unreine Empfängnis und Geburt, sein reines Essen und Trinken, Gehen, Stehen, Schlafen, Wachen, Sterben die entsprechenden, mit Sünde verbundenen Akte unseres Lebens heiligt. „Damit hat er alles geheiligt, was wir sind und thun nach dem natürlichen Menschen, daß uns nicht schadet, wir essen, trinken, gehen, stehen, schlafen, wachen, arbeiten u. s. w. Welches wohl unrein ist unseres Fleisches und Blutes halben, sein aber genießen wir, wo wir unser entgelten. Also ist es eine fremde und doch unsere Heiligkeit, daß Gott alles, was wir thun in diesem Leben, als von ihm selbst unrein, nicht will ansehen, sondern alles heilig, tröstlich und angenehm sein soll durch dies Kind, welches durch sein *Leben* die ganze Welt heilig macht." So heiligt auch sein Tod unsern Tod, sein Grab unsere Gräber, daß „wo ein Christ liegt, liegt ein leiblicher Heiliger".[1]) Das alles ist eine berechtigte Anwendung der Erkenntnis der stellvertretenden Bedeutung der Person Christi oder der Erkenntnis, daß er ganz für uns da sein will. Sieht

[1]) S. die Stellen bei Frank, Christliche Wahrheit II, S. 166 ff.

Gott die Welt in Christo an, ist Christus der Vertreter der Sünder, so ist damit eine Gemeinschaft zwischen Christus und dem Sünder gegeben, in welcher, was Christi ist, des Sünders, und was des Sünders ist, Christi eigen wird. Daraus ergiebt sich ferner, daß die einzelnen Akte des gerechten Verhaltens Christi als das aufgefaßt werden dürfen, welches die denselben entgegengesetzten sündigen Handlungen des Menschen bedeckt, so wenn Augustinus z. B. das Fasten Christi als die Buße für unser Genießen bezeichnet. Diese Anwendung des Gedankens der Stellvertretung ist häufig in den Passionsliedern, wo z. B. gesagt wird, daß seine Demut unsern Stolz und Übermut büßt. Das ist derselbe Grundgedanke wie der, welcher oben sich aussprach. In der Schrift findet sich diese Anwendung des Gedankens der Stellvertretung bei Paulus in der Gegenüberstellung Christi und Adams (Röm. 5, 12 ff.). Was Adam verdorben, hat Christus erworben; der Sünde Adams steht die Gerechtigkeit Christi, dem Ungehorsam Adams der Gehorsam Christi gegenüber; dem entspricht dann auch die Vertauschung des Geschicks.

So enthält auch die Behauptung vom stellvertretenden Wert der Gerechtigkeit Christi, welche die alten Dogmatiker als seine obedientia activa bezeichnen, einen richtigen Gedanken. Diese Bezeichnung freilich ist nicht richtig. Die obedientia Christi war seine Unterwerfung unter das Leiden; und dieses sein Leiden war immer zugleich ein Thun. Obedientia activa und passiva fallen also immer zusammen; dieselbe obedientia ist immer beides zugleich. Will man unterscheiden, so gilt nur die Unterscheidung des Bernhard von Clairvaux: in vita actio fuit passiva, in morte passio fuit activa. Und diese Unterscheidung enthält die Identität. Aber damit wird die Richtigkeit der Erkenntnis, daß, wie die Person, so auch die Gerechtigkeit Christi von Wert für uns ist, uns zu gut kommt, nicht aufgehoben, wenn auch die Behauptung einer Ergänzung der im Tode geübten Stellvertretung wieder falsch ist.

Wir sahen im Bisherigen, wie die Apostel von ihrer Erkenntnis Christi aus notwendig zu dem Verständnis seines

Todes als des stellvertretenden Ertragens der Sündenstrafe kommen mußte. Zugleich ergab sich uns das Verständnis für die Art, in welcher in den Äußerungen des religiösen Lebens der Kirche der Gedanke der Vertretung verwertet wurde. Mit vollem Recht müssen wir urteilen, hat die Kirche das Bekenntnis: die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, durch die Jahrhunderte getragen; mit vollem Recht hat sie in Jesus den gesehen, in dem Gott uns ansieht, in dem er uns allein gnädig ist. Das alles ist nicht die Anwendung eines θεολογούμενον der jüdischen Theologie auf das unverständliche Ereignis des Leidens des Messias, das ist die notwendige Beurteilung seiner Geschichte im Lichte seiner Person und Verkündigung. Wir haben, indem wir die Jünger bis unter das Kreuz und bis an das leere Grab begleitet haben, die Notwendigkeit dieser Erkenntnis uns begreiflich zu machen gesucht. Daß aber in der That ein derartiges Verständnis der Geschichte selbst dem Israeliten nicht fern lag, dafür sei nun hier noch auf die Aussage Jes. 43, 3. 4 verwiesen. „Ich bin der Herr, der Heilige in Israel, dein Heiland. Ich habe Ägypten, Mohren und Seba an deiner Statt als Lösegeld (Luther: „zur Versöhnung") gegeben. Weil du so wert bist vor meinen Augen geachtet, mußt du auch herrlich sein, und ich habe dich lieb. Darum gebe ich Menschen für deine Statt und Völker für deine Seele". Hier erkennt der Prophet in dem geschichtlichen Vorgang die Thatsache der Stellvertretung; indem er wahrnimmt, daß Gott, um Israel zu befreien, andere Völker zu Grunde gehen läßt, sieht er darin ein stellvertretendes Hingeben dieser für Israel. So viel ist Gott Israel wert, so sehr liebt er dasselbe, daß er eher mächtige Reiche zu Grunde gehen läßt, als daß er sein Volk verderben läßt. Kein Preis ist ihm zu hoch, sein Volk zu retten; deshalb sind jene für Israel das Lösegeld. Um Israel seine Gnade beweisen zu können, muß Gott andere Völker richten. Die Stelle ist für das Verständnis der biblischen Auffassung von der Versöhnung nicht zu übersehen. Enthält aber dieselbe nicht eine genaue Parallele zu demjenigen Verständnis der Geschichte Jesu, wie wir es versucht haben? Zeigt sie nicht, wie nahe

den Jüngern diese Deutung der Geschichte lag? War nicht auch hier der Sachverhalt der, daß Gott eher seinen Sohn in den Tod dahingab, als daß er mit der Welt ins Gericht ging, wie es seine Jünger erwartet hatten? Mußten sie nicht hier ein Handeln Gottes finden, ganz entsprechend dem, welches der Prophet dort hervorhebt; mußten sie nicht in der Thatsache der Hingabe Christi in den Tod, des Verlassens, welches er von Gott erfuhr, ebenso notwendig die Thatsache eines stellvertretenden Hingebens Christi für die Welt erkennen, wie der Prophet in der Hingabe der Völker ein stellvertretendes Hingeben für Israel erkannte? Ja steht nicht die Bezeichnung dieser Völker als des Lösegeldes für Israel in Parallele mit dem Wort Christi selbst von seinem Tod als dem Lösegeld für viele?

Wir haben bisher abgesehen und absehen müssen von der Frage, inwiefern das Leiden Jesu Opfer ist, als welches Jesus selbst und die Apostel dasselbe bezeichnet haben. Denn es handelt sich für uns um die Frage, wie die Beurteilung des Leidens Jesu und also auch diese Beurteilung desselben aus dem Zusammenhang des Berufslebens Jesu verständlich wird. Ob die Lösung der letzteren Frage gelungen ist, ist nunmehr zu untersuchen, zu diesem Zwecke aber zunächst nach dem Sinn der Opfervorstellung im Alten Testament selbst zu fragen.

Siebentes Kapitel.

Der Tod Jesu als Opfer.

Für die Frage, in welchem Sinn in der Religion Israels, wie sie uns im alttestamentlichen Kanon vorliegt, denn nur in dieser Gestalt kommt sie für das Neue Testament in Betracht, die Vergebung der Sünde an das Opfer geknüpft war, ist zunächst schon die Thatsache des Opfers selbst, die Thatsache, daß überhaupt eine solche Vermittlung gefordert wurde, bedeutsam. Zwar steht Gott mit Israel in einem besondern Gemeinschafts-, einem Bundesverhältnis. Aber zur Aufrechterhaltung des Bundes bedarf es des Opfers, für das Volk wie für den einzelnen. Ja, dasselbe ist in jedem Fall notwendig, wenn jemand zu Gott naht. Was es auch sei, was ihn zu Gott treibt, mag es begangene Schuld oder empfangene Wohlthat sein, immer bedarf es des Opfers. Wer vor Gottes Angesicht kommt, müßte sterben ohne das Opfer (Ex. 33, 20). So spricht sich also im Opfer das Bewußtsein einer Scheidung des Menschen von Gott aus, die aufgehoben werden muß, zu deren Aufhebung etwas geschehen muß. Dies Bewußtsein teilt Israel mit allen Völkern; in allen vorchristlichen Religionen ist das Opfer das Mittel, der Gottheit zu nahen. Das kann freilich in Israel nicht begründet werden in einer dem Menschen mißgünstigen Stimmung der Gottheit, wie in den heidnischen Religionen; der Grund der Scheidung liegt nur im Menschen, dieselbe ist seine Schuld. Im Schuldbewußtsein allein, nicht wie Ritschl will, in der Schwachheit des Menschen, kann der Grund jener Vorstellung liegen, daß der Mensch, wenn er

vor Gott erscheint, sterben müßte. Die Schwachheit des von Gott geschaffenen Menschen begründet nicht das Bewußtsein solchen Gegensatzes, sie begründet vielmehr gerade das Vertrauen, vgl. Ps. 103, 14: „er gedenket daran, daß wir Staub sind." Aber beim Schauen Gottes kommt ihm seine Sünde zum Bewußtsein (Jes. 6), und Moses, der Gottes Angesicht nicht schauen darf, dem nur gestattet wird, ihm nachzusehen, preist seine die Sünde vergebende Gnade (Exod. 34, 6. 7). So ist also das Opfer Mittel der Errettung vor dem Verderben, es dient zum Schutz vor dem göttlichen Gericht, es bewahrt vor dem Verlust des Bundes. Es „bedeckt" den Sünder, es ist gleichsam sein Kleid, in welchem er vor Gott erscheinen darf, es sühnt, versöhnt, wie Luther den hebräischen Ausdruck statt dessen übersetzt, d. h. ursprünglich: es macht Frieden. Weil, so oft der Mensch vor Gott erscheint, stets das Bewußtsein jenes Gegensatzes erwachen muß, deshalb bedarf es stets des Opfers, auch wenn der Anlaß, welcher das Verlangen Gott zu nahen erweckt, ein freudiger ist. Israel ist ein sündiges Volk, der Mensch ein sündiger Mensch, auch wenn er zu danken hat. Gerade dann muß er dieses besonders tief empfinden. Deshalb ist auch im Dankopfer der Grundzug des Schuldbewußtseins wirksam, auch dies hat sühnenden Wert. Oder wie will man sonst sein Aufhören in der christlichen Gemeinde erklären, wenn es aus einer andern Wurzel erwachsen ist, wie das Sünd- und Schuldopfer? Wie sich beim Heiden bei erfahrenem Glück die Furcht vor dem Neid der Götter regt, so regt sich beim Israeliten statt dessen das Bewußtsein seiner Unwürdigkeit; die empfangene Wohlthat muß, wie die begangene Übelthat, gut gemacht werden. Es ist dieselbe Empfindung, welche den Apostel nötigt, dem Ausdruck des Dankes ein „διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ" hinzuzufügen (Kol. 3, 17; vgl. 1, 3; Röm. 7, 25).

Worin liegt denn nun die Wirksamkeit des Opfers begründet? Um Gott nahen zu dürfen, bringt man ihm Gaben dar. Was können dieselben nützen? Jedenfalls können sie in Israel nicht die Absicht haben, auf die Stimmung Gottes gegenüber dem Sünder durch Darbringung eines Geschenkes

einzuwirken. Diese Auffassung ist heidnisch. Das Opfer dient zur Erwerbung von Rechten gegenüber der Gottheit. Es ist ein Mittel, sich dieselbe, die dem Menschen teils ohne, teils auch mit Grund mißgünstig gestimmt ist, zu verpflichten. Von dieser Auffassung des Opfers kann in Israel nicht die Rede sein; hier weiß man nichts von Ansprüchen des Menschen an Gott, wohl aber von solchen, welche Gott an die Menschen zu machen hat. Darbieten kann der Mensch Gott nichts, was ihm nicht von vornherein gehört, denn die ganze Erde ist sein (Ps. 50, 12. 13); wohl aber ist er ihm etwas schuldig geblieben. Der Heide betet zu seinen Göttern: ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα.[1]) Der Israelit kann nur beten: ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα. Aus dem entgegengesetzten Standpunkt ergiebt sich notwendig eine entgegengesetzte Auffassung des Opfers in Israel. Hier kann es nicht eine Leistung sein, welche Rechte erwirbt, sondern nur eine solche, welche eine Schuld abträgt; ist es doch eine Leistung des Menschen, welcher sich als Schuldner der Gottheit weiß; ein Bewußtsein, welches, wo es festgehalten wird, nie den Gedanken, daß die Gottheit Schuldner des Menschen werden könne, aufkommen läßt. Daß auch im heidnischen Opfer das Schuldbewußtsein lebendig ist, ist ja unverkennbar; es ist auch hier die Schuld des Menschen, die zum Opfer treibt; aber dasselbe ist so getrübt, wie es in einer Religion, die keinen gnädigen Gott aus seiner Offenbarung kennt, sich stets trüben wird; nur gegenüber dem gnädigen Gott kann der Mensch das volle Gefühl seiner Schuld ertragen. Aber in Israel ist darum auch gar keine andere Auffassung des Opfers möglich, als daß es Schuldzahlung sein soll, und es handelt sich nun nur darum, daß wir uns genau vergegenwärtigen, welches die geschuldete Leistung des Menschen ist, welche das Opfer ersetzen soll, damit uns das Opfer verständlich wird. Denn es hieße nun wieder eine Trübung des Schuldbewußtseins annehmen, wollten wir im Opfer Israels einen formalen Rechtsakt sehen,

---

[1]) Philostr. vit. Ap. 1, 11, bei Tholuck, Bergpredigt (Gebet des Apollonius von Tyana).

durch welchen der göttlichen Schuldforderung genügt wird. Was der Mensch Gott schuldet, ist das eigne Leben, die eigne Person. *Eigentlich ist der Mensch selbst das rechte Opfer.* Sich selbst schuldet er Gott, sich selbst bleibt er aber auch Gott schuldig; sich selbst sollte er Gott geben, sich selbst möchte er aber auch Gott geben; das, nur das allein ist das innerste Wesen des Triebs, der ihn bewegt, Gottes Angesicht zu suchen; und nun empfindet er: sich selbst kann er Gott nicht geben, Gott kann dies Opfer nicht annehmen, eben weil er sein Selbst Gott schuldig geblieben ist; Gott verlangt und ihm gebührt ein makelloses Opfer; sein Selbstopfer würde von Gottes Heiligkeit verzehrt werden; und mit seinem Selbst kann er auch sein Selbst, welches er Gott schuldet, nicht ersetzen; es bleibt immer ein Rest, der Gott nicht gehört, und in diesem Rest steckt das Selbst des Menschen! So soll das Opfer Ersatz seines Selbst, seiner eignen Person sein. Denn wiederum hungert und dürstet ihn nach der Nähe Gottes, er kann nicht leben ohne sie, und nur hier ist Leben; so ist das Opfer der Ausweg, den er sucht. Nicht sich selbst giebt er Gott, aber ein Stück von sich selbst, von dem, was dient sein Leben zu erhalten, von den Früchten seines Feldes, von seiner Herde, und zwar allemal das Beste. Das bietet er Gott *statt seiner*, aber nicht um sich von der Verpflichtung, Gott zu gehören, zu entledigen, sondern um sich ihre Erfüllung zu ermöglichen. Er bringt das Opfer, damit er selbst es werden könne. In der Gabe, um ihretwillen hofft er selbst Gott angenehm zu werden; in ihr will er von Gott angesehen werden; sie steht zwischen ihm und seinem Gott, sie „bedeckt ihn."

So soll das Opfer Ersatz der Selbsthingabe der Person an Gott sein; nicht ein Ersatz, der dieselbe erspart, sondern ein solcher, der dieselbe möglich macht. Es ist nicht zunächst der Gedanke: eigentlich müßte ich sterben, aus dem das Opfer erwächst, sondern der Grundgedanke ist: eigentlich gehöre ich Gott. Nur von hier aus wird auch verständlich, daß es nicht bloß blutige, sondern auch unblutige Opfer giebt; und wiederum wird von hier aus verständlich, weshalb das Blut besonders

ausschließlich die Opfergabe ist, so daß es nur zum Opfer verwandt werden darf und jede weitere Verwendung dem Israeliten ein Greuel ist. Denn daß ein anderes Leben am geeignetsten ist, an Stelle des Lebens des Menschen, welches er Gott schuldet und schuldig geblieben ist, Gott dargeboten zu werden, ist ja klar. „Des Fleisches Seele ist im Blut, darum habe ich es auch zum Altar gegeben, daß eure Seele damit bedeckt (Luther: versöhnt) würde. Denn das Blut ist die Bedeckung für das Leben" (Lev. 17, 11. 12). Aber hingegeben wird es als Ersatz für die mangelnde Hingabe der Person an Gott. Darum ist auch das Opfer nichts ohne die entsprechende innere Beteiligung der Person an demselben; es muß dargebracht werden als ein Stück von der Person selbst; sonst ist es wertlos. Das wird in der Schrift stark betont. Beim Opfer kommt es dem Gläubiger immer wieder notwendig zum Bewußtsein, daß der Mensch, das Herz, das eigentliche Opfer ist; „Gehorsam ist besser denn Opfer" ruft Samuel dem Saul zu (1. Sam. 15, 22), Hingabe an Gott und Erfüllung seines Willens ist das Opfer, welches er begehrt (Hos. 6, 6); ein geängstigt und zerschlagen Herz und ein geängstigter Geist ist das gottgefällige Opfer (Ps. 51, 19); dazu ist das Opfer da, das ist der Zweck und Erfolg des rechten Opfers, daß der Mensch Gott zum Opfer wird, deshalb mahnt der Apostel: „begebet eure Leiber Gott zum Opfer" (Röm. 12, 1). Er selbst sieht sein eignes Leben als das Opfer an, welches er Gott darzubringen und dargebracht hat. „Ich werde schon geopfert und die Zeit meines Abscheidens ist vorhanden." (1. Tim. 4, 6; Phil. 2, 17.) So hat freilich im Alten Testament niemand geredet; etwas viel zu Hohes ist das Opfer, als daß ein Israelit solches von sich, dem Sünder zu sagen gewagt hätte. Aber das Bewußtsein ist lebendig und wird auch durch die angeführten Stellen als vorhanden erwiesen: eigentlich sollte der Mensch selbst das Opfer sein. Auch auf das Bewußtsein, daß die Erstgeburt Gott gehört, auf die Darbringung Isaaks und seinen Ersatz durch das Tieropfer, auf den Ersatz der Erstgeburt Israels durch die Leviten (Num. 3, 12) ist noch zu verweisen; sie sind das Opfer, welches

Israel Gott darbringt an Stelle der Erstgeburt, und sie sind es, indem sie in seinen Dienst gestellt werden. Der Mensch, die Person ist das Opfer, welches die Gabe vertritt, von diesem Begriff des Opfers, als der willigen Hingabe der Person an Gott aus erklärt sich auch der vulgäre Sprachgebrauch, in welcher das Opfer immer solche Leistungen bezeichnet, in denen ein Stück der Person steckt. Dieser ethische Begriff des Opfers ist aber für das Verständnis des kultischen nicht außer acht zu lassen, wenn nicht dem kultischen das ethische Moment genommen werden soll. Der vulgäre Sprachgebrauch wie der Kultus haben eine gemeinsame Wurzel.

Deshalb ist das Opfer nichts ohne das Bekenntnis; dies verleiht ihm erst sittlichen Wert. Aber dasselbe lediglich als Bekenntnishandlung, als symbolischen Ausdruck des Schuldbekenntnisses zu verstehen, ist darum doch nicht haltbar. Denn eine Gabe, welche in Beziehung auf eine Schuldforderung gegeben wird, läßt sich eben nur als Schuldzahlung verstehen. Allerdings ist das Opfer nichts ohne die innere entsprechende Beteiligung der Person, wenn es also nicht Bekenntnis ihrer Willigkeit zur Selbsthingabe ist; aber andrerseits drückt es doch eben das Bewußtsein aus, daß der Mensch selbst nicht das rechte Opfer ist, er sucht, was ihm fehlt, zu ergänzen; er sucht so sein Selbst Gott annehmbar zu machen; wie das Opfer nichts ist ohne Selbsthingabe, so ist die Selbsthingabe gar nicht möglich ohne das Opfer. Beides gehört untrennbar zusammen. Es ist geradezu die Zerstörung des Bewußtseins, daß die menschliche Selbsthingabe an Gott nicht möglich ist, daß der Mensch *nicht* das rechte Opfer ist, wenn man nur das Schuldbekenntnis zum eigentlichen rechten Opfer macht. Die Buße zur sühnenden Leistung machen, heißt sie in ihrem Wesen zerstören. Dagegen spricht auch, daß das Opfer in Israel keineswegs unterlassen wird, obwohl man fühlt, daß es eigentlich unzureichend ist, und daß es ohne das Bekenntnis nichts ist. Man begnügt sich darum doch nicht mit dem Bekenntnis. Auch ist es eine unbestrittene psychologische Thatsache, daß lebendiges Schuldbewußtsein mit dem Trieb verbunden ist, etwas zu thun, um die Sünde gut zu machen. Wenn sich nun im Alten Testa-

ment wie in allen vorchristlichen Religionen das Opfer als das Mittel zu diesem Zweck findet, so wird es geboten sein, das mit diesem Trieb in Zusammenhang zu bringen.

Soll das Opfer nun aber eine Schuldzahlung sein, versucht in ihm der Mensch Gott einen Ersatz zu bieten, für das, was er ihm schuldig bleibt, für seine Person, so ist damit die Erkenntnis gewonnen, daß dem Opfer vertretende Bedeutung in der That eignet. Der Mensch giebt ja das Opfer statt seiner Person, das Leben des Tieres für sein Leben. Denn er könnte ja nicht das Opfer sein ohne in der Berührung mit dem heiligen Gott zu sterben. Darin liegt nun aber, daß zur Gesinnung voller Hingabe an Gott, zur vollen Opfergesinnung im Grunde auch die Bereitschaft dazu gehört, sich solchem Gericht zu unterwerfen, und deshalb werden wir im Opfer auch die Opfergesinnung bis zu diesem Ziel ausgedrückt finden müssen. Wenn das Blut die eigentliche Opfergabe ist, wenn von dem Tier, welches der Mensch Gott darbringt, das Blut vornehmlich auf den Altar vor Gott kommen muß, wenn Gott Blut fordert, so fordert er eben, daß das Leben, welches der Mensch ihm darbringt, in den Tod gegeben sein muß, damit es ihm angenehm sei. Darum, scheint mir, läßt sich der Gedanke einer symbolischen Strafstellvertretung allerdings dem Opfer nicht absprechen. Es wäre auch schwer erklärlich, daß sich derselbe an das Opfer angeschlossen hat, wie es in der jüdischen und christlichen Theologie geschehen ist, wenn derselbe nicht irgend einen Anknüpfungspunkt in demselben hätte. Wenn der Hebräerbrief so stark hervorhebt: ohne Blutvergießung geschieht in Israel keine Vergebung (Hebr. 9, 22), so ist ihm doch auch bedeutsam, daß die Opfergabe in den Tod gegeben werden muß, um Gott zu gefallen. Die Erstgeburt, welche dem Herrn gehört, gilt doch auch damit als dem Tode verfallen; das Opfer Isaaks besteht in seiner Hingabe in den Tod, und so wird es durch den Widder ersetzt. Auch wenn Jes. 53 der Prophet das Leiden des Knechts Gottes das eine Mal als ein Strafleiden (V. 4), das andere Mal als eine Hingabe seiner Seele zum Schuldopfer (V. 10) bezeichnet, so zeigt das, daß ihm der Gedanke der Strafe und

der des Opfers zusammenfallen, und so liegt allerdings im Opfer das Bekenntnis: eigentlich hätte ich den Tod verdient. Und das ist auch kein Widerspruch zu jenem Bekenntnis, welches wir als Wurzel des Opfergedankens bezeichneten, dem Bekenntnis: eigentlich sollte ich das Opfer sein; vielmehr mußten wir ja eben in diesem letzten Bekenntnis die Vollendung des ersten, die Vollendung der rechten Opfergesinnung sehen. Ist Gehorsam das rechte Opfer, so bewährt sich der rechte Opfersinn nicht bloß darin, daß einer Gottes Willen thut, seine höchste Bewährung ist die Unterwerfung unter die Leiden, welche Gottes Ordnung und Dienst mit sich bringt, welche durch die Sünde unvermeidlich für jeden sind. Rechte Opfergesinnung besteht in der obedientia passiva. Auch diesen Zug des Opfergedankens hat der vulgäre Sprachgebrauch festgehalten, indem er besonders die Erduldung von Leiden für andere, von Leiden, die der Dienst an andern mit sich bringt, als Opfer bezeichnet. Nur gehört auch diese Opfergesinnung ganz wesentlich dazu, damit das Opfer wirksam sei. Wenn das Opfer nur als formaler satisfaktorischer Rechtsakt gefaßt wird, dann hilft es nichts, es ist Gott ein Greuel. Nicht das Leiden an sich, sagt Sartorius mit Recht, ist Opfer; die willige Erduldung macht das Leiden zum Opfer. „Die Strafe wird zum Opfer nicht durch das bloße Leiden derselben, wie groß es auch sein möge, sondern dadurch nur, daß sie mit Selbstverleugnung, mit williger Hingabe in den Willen Gottes gelitten wird.“[1]) So unterscheidet sich also in der That die Sühne dadurch von der Strafe, daß hier die Strafe in williger Erduldung als berechtigt erkannt wird. Eben dadurch ist sie wirksam zur Befreiung von der Schuld, der objektive Vollzug des Strafakts an sich ist noch keine Sühne, er kann wohl unter Menschen eine rechtliche, aber nicht eine ethische Restitution des Schuldigen bewirken. Dieser Begriff der Sühne liegt auch der Tragödie zu Grunde. Die willige Erduldung der aus der Schuld hervorgehenden Folgen bis zum eigenen Untergang ist hier dasjenige, was die Schuld sühnt und die poetische „Ver-

[1]) Von der heiligen Liebe II, S. 46.

söhnung" bewirkt. — Im Opfer findet also eine symbolische Stellvertretung der Strafe statt. Der Mensch könnte sie nicht leiden und in williger Erduldung bezahlen. Eben die völlige Einheit mit dem göttlichen Willen ist's ja, die fehlt, die das Opfer ersetzen soll. Sie, die Hingabe seiner Person ist und bleibt seine Schuld. Es giebt in der Menschheit keinen, der Gott lieben würde auch in der Verdammnis. Eben dieser Mangel der Gottesliebe ist und bleibt seine Schuld. Eine Ergänzung desselben soll das Opfer sein, darum eine Vertretung, darum eine Stellvertretung.

Enthält nun aber das Opfer den Gedanken einer Vermittlung, und in ihm den einer Vertretung, wagt der Sünder Gott nicht ohne eine solche zu nahen, so wird er die Gabe auch nicht selbst darbringen; das Bedürfnis der Vertretung fordert den Vertreter, den Priester. Er soll vermitteln zwischen ihm und Gott. Deshalb muß er zwar auch Gott vor den Menschen vertreten, aber vor allem den Menschen vor Gott. Daß dies die Idee des Priestertums, vor allem des israelitischen Priestertums ist, unterliegt gar keinem Zweifel, und bedarf keines ausführlichen Nachweises. Zwar soll das ganze Volk ein Königreich von Priestern sein, die das Recht haben, Gott zu nahen (Ex. 19, 6), aber nur im Priester verwirklicht sich das Recht; was dem ganzen Volk gesagt ist, wird auf einen Stand beschränkt; in ihm übt Israel sein Recht aus; er ist sein Vertreter. Am deutlichsten spricht sich das aus in der Anordnung, daß der Hohepriester die Namen der zwölf Stämme auf seinem Brustschild tragen soll (Ex. 28, 12). Er als der Vertreter des Volkes, der für dasselbe vor Gott eintreten soll, er bringt das Opfer dar, welches das Volk selbst nicht darbringen kann. Aus der Idee des Opfers erwächst die des Priesters; die Thatsache aber, daß dem Priester ganz unzweifelhaft vertretender Charakter zukommt, dient wieder der gewonnenen Einsicht in die vertretende Bedeutung des Opfers zur wesentlichen Stütze. Wenn der Priester Vertreter ist, so ist es notwendig, seinem amtlichen Thun auch irgendwie vertretenden Charakter beizulegen. Mit dem Opfer vertritt er ja das Volk, es ist das Mittel seines Eintretens.

Daß das Opfer im Grunde nicht imstande ist, das zu erreichen, was es erstrebt, konnte gerade in Israel dem lebendigen Schuldbewußtsein nicht verborgen bleiben. Es ist ein menschlicher ohnmächtiger Versuch der Sühne durch eine Leistung, die ersetzen soll, was der Mensch Gott schuldig bleibt, die aber in ihrer Ohnmacht nur zu einer beständigen ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν dienen kann (Hebr. 10, 3). So wie es ist, dient das Opfer dazu, das Schuldbewußtsein lebendig zu erhalten, es macht fühlbar, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch kein Verhältnis der Gemeinschaft ist, daß es einer Vermittlung bedarf, daß aber auch eine solche noch möglich ist. Indem aber der menschliche Sühneversuch in Israel göttlich sanktioniert wird, wird das an sich unzureichende Mittel wirksam zu dem beabsichtigten Zweck. So wird hier das Opfer zur göttlichen Gnadengabe zur Bedeckung der Sünden, das sacrificium wird schon im Alten Bunde zum sacramentum. Deshalb ist auch in Israel kein Bedürfnis, die Sühneversuche zu häufen, es fehlen die Hekatomben, es fehlen hier auch die verschiedenen Arten asketischer Selbstpeinigung. Gott hat das Mittel der Sühne gegeben, daran ist es deshalb auch genug. Was der Mensch von sich aus thun kann, ist doch umsonst. Weshalb aber Gott das ebenfalls an sich unzureichende Opfer sanktioniert, das bleibt ein Rätsel, bis in der Sendung Jesu die vollkommene Gabe an die Stelle der unvollkommenen tritt. Von hier aus wird seine Bedeutung als eine pädagogische verständlich.

Aus allem ergiebt sich nunmehr das Verständnis für die Anwendung der Gedanken des Priestertums und des Opfers auf die Person und das Werk Jesu im Munde Jesu selbst, wie in der apostolischen Predigt, hier vor allem im Hebräerbrief. Denn ist der Priester der Vertreter des Volkes, welcher demselben die Erhaltung des Bundes vermittelt, so ist klar, daß Jesu die Bezeichnung des Priesters nicht versagt werden kann. Denn er ist es, in dem wir nunmehr berechtigt sind, Gott zu nahen, denn was der Hohepriester unvollkommen ist, das ist Jesus vollkommen, Vertreter der Sünder. Die Erkenntnis der Ablösung des aaronitischen Priestertums durch

Jesus, wie sie der Hebräerbrief begründet, ist in der apostolischen Erkenntnis, daß er der Vertreter der Sünder vor Gott ist, notwendig enthalten. Als der Sohn, das ist: als der messianische König, ist er ohne weiteres der vollkommene Priester (Hebr. 5, 5. 6). Seine Weltstellung dient ihm zu priesterlichem Eintreten; das macht seine Zugehörigkeit zur Menschheit verständlich (2, 17). Er ist dabei frei von den Mängeln des alttestamentlichen Priestertums, der Sündhaftigkeit und Sterblichkeit (7, 23. 24. 26). Ist er dadurch besser geeignet als der alttestamentliche Hohepriester zum Eintreten für die Sünder, so ist auch sein Eintreten selbst ein besseres, denn nicht fremdes, sondern sein eignes Blut ist es, welches ihm den Eintritt ins Heiligtum für die Sünder vermittelt (9, 11). Er vertritt sie also mit seiner Person; sein Tod ist Selbsthingabe an Gott, er ist darum auch vollkommene Verwirklichung des Opfergedankens. Nicht Gaben, sondern sich selbst hat er für uns Gott hingegeben (Epheſ. 5, 2; Hebr. 10, 7. 10) und das hat er freiwillig gethan, „durch ewigen Geist", als der, dem ewiges Leben eignet, für welchen der Tod nicht Naturverhängnis ist (9, 14), und in vollkommenem Gehorsam gegen den Willen Gottes, welcher den Tod als Gericht über die Sünde geordnet hat und nun die Erduldung desselben als letzte Konsequenz seiner Gleichheit mit den Sündern von ihm fordert (2, 14). So hat er im freiwilligen Gehorsam die göttliche Ordnung anerkannt, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung erfolgt. Der Tod Jesu ist also Opfer, weil er freiwillig, weil er im Gehorsam und weil er für uns erfolgt ist; er ist freiwillige Unterwerfung unter das Gericht über die Sünde zu Gunsten und an Stelle der Sünder von dem, welcher allein für sie eintreten kann. Vollkommene Freiheit, vollkommener Gehorsam und vollkommene Liebe verbinden sich, um in seinem Tode die vollkommene Verwirklichung der Opfergesinnung erkennen zu lassen. Es erhellt, wie sehr die Opfervorstellung geeignet war, die innersten Motive des Sterbens Jesu hervortreten zu lassen, so daß dieselbe in den apostolischen Briefen stets den Wert des Todes Jesu vergegenwärtigt. Denn überall, wo die Heilsbedeutung Jesu an die Vergießung

seines Blutes geknüpft ist, wird dem Tode die Bedeutung des Opfers beigelegt. Dies zu bestreiten, ist, da die Opfervorstellung überhaupt den neutestamentlichen Schriftstellern eigentümlich ist, und da einzelne der betreffenden Stellen das Blut auch ausdrücklich als Opferblut kennzeichnen, kein Anlaß (vgl. Röm. 5, 9; Eph. 1, 7; 2, 13; Kol. 1, 20 mit Röm. 3, 25; 1. Kor. 11, 25; Eph. 5, 2; sowie 1. Joh. 1, 7 mit 2, 2. 1. Petr. 1, 19).

So ruht also die Bedeutung des Strafleidens Jesu für unser Heil, das zeigt sich auch hier wieder, darin, daß es seine freie That ist. Die Freiheit, mit der Jesus sich dem Tode unterwirft, ist es, die den Tod zum Opfer macht. Durch sie ist sein Leiden ein Leiden für unsere Sünde, ein Strafleiden, sie macht das Verhängnis zur Strafe und die Strafe zum Opfer. Die freie Unterwerfung Jesu unter das Gericht ist es, welche die Sünder vor dem Gericht gerettet hat. Durch diese seine freie Unterwerfung „bedeckt" er ihre Schuld, welche sonst das Gericht herausfordert. Er bedeckt sie mit seiner Person; er ist selbst die Sühne (1. Joh. 2, 2).

Die Wirkung des Opfertodes Jesu bezeichnen die neutestamentlichen Schriftsteller mit den Worten ἐξαγοράζειν, ἀγοράζειν, περιποιεῖσθαι, λυτροῦν. Christi Tod ist das Mittel geworden, uns vom Gerichtsverhängnis loszukaufen (Gal. 3, 13; 4, 5), und für Gott zu erkaufen (1. Kor. 6, 20; 7, 23; 2. Petr. 2, 1; Apok. 5, 9; 14, 3), uns ihm zum Eigentum zu erwerben (Act. 20, 28). In diesen Ausdrücken verbindet sich die Vorstellung vom Opfer mit der vom Lösegeld, eine Verbindung, welche im Alten Testament selbst noch nicht vollzogen ist, welche aber durch die Verwandtschaft der Vorstellungen möglich ist, denn wir sahen, wie auch das Opfer eine Schuldzahlung sein soll, und für welche Ps. 49, 8. 9 den Anknüpfungspunkt bildet, welche in dem Wort Jesu von seinem Tode als dem λύτρον zuerst auftritt. Durch diese Bezeichnung aber des Todes Jesu als des Lösegelds, durch welches wir losgekauft sind vom Gericht und Gott erkauft, wird stark hervorgehoben, daß im Tode Jesu die Schuldverhaftung aufgehoben wird. Dies ist die Erlösung, welche wir Jesus

verdanken, sie ist eine Loskaufung (vgl. λυτροῦν 1. Petr. 1, 18; Tit. 2, 14). Durch seinen Tod hat er uns vom Gerichtsverhängnis befreit. Als ein Zustand des Gerichtsverhängnisses wird hierbei der durch die Sünde bewirkte Zustand vorgestellt; es handelt sich nicht nur um Befreiung von der Gerichtsfurcht. Nicht die Befreiung von der Macht der Sünde, sondern die von der Schuld und dem Gericht, aber auch von dem Gericht selbst, nicht nur von der Gerichtsfurcht, ist der Inhalt des biblischen Begriffs der Erlösung.

Nun aber ist Jesus auch das erfüllende Gegenbild des gesamten Opferdienstes. Wie das rechte Passah, so ist sein Tod das Opfer des Bundes, des Neuen Bundes, in welchem die Sünde dauernd vergeben ist (Hebr. 9, 16 ff.); der Tag seines Todes ist der rechte Versöhnungstag (9, 7. 24); das Innerste des Heiligtums steht nun offen, der Vorhang ist zerrissen (Matth. 27, 51), der Zugang ins Heilige steht frei da (Hebr. 10, 19). Solchen Zugang haben wir durch ihn hindurch, weil er zur Menschheit gehört; sein Fleisch ist der Vorhang, welcher das Heilige, die Gegenwart Gottes, zugleich verhüllt und erschließt (V. 20). Aber darum ist er auch die Stätte der göttlichen Gnade selbst, der Ort, an dem wir die göttliche Gnade, die Bedeckung unserer Sünden finden, ihn hat Gott gemacht zum ἱλαστήριον (Röm. 3, 25), zur Kapporeth, welche mit der Bundeslade, auf welcher der seinem Volk gegenwärtige Gott thront, das Gesetz, das wider uns zeugt, bedeckt. Jesus ist jetzt die Gnadenstätte, die Bedeckung jener Anklagen; er ist es in seinem Blut, um seines Todes willen ist die Sünde vergeben; die Handschrift, die wider uns ist, ist vernichtet, denn sie ist an sein Kreuz geheftet (Kol. 2, 14), dies ist zum Altar geworden (1. Petr. 2, 24). Er ist deshalb auch der Tempel selbst, in ihm wohnt Gott unter uns (Joh. 1, 14; 2, 19 ff.). Es giebt nichts, was in Beziehung steht zum Opferdienst Israels, was nicht in Jesus seine Erfüllung fände. Alles, was dem Israeliten der Priester, das Opfer, der Altar, der Vorhang, die Bundeslade, der Tempel, was ihm das Passah, was ihm das Versöhnungsfest war, alles ist ihm jetzt Jesus und muß es sein; gerade um

deswillen, woran es den meisten Anstoß nimmt, um seines Kreuzes willen. So hat mit dem Kreuz Christi das Opfer den Dienst gethan, welchen es der Menschheit thun sollte. Es hat das Schuldbewußtsein lebendig erhalten, es hat auf die Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen Gott und Menschen hingewiesen, es hat insofern auch dazu beigetragen, diese Vermittlung in Christo zu erkennen, es hat den Blick geschärft für das Motiv des Sterbens Jesu. Wie dies Verständnis im letzten Grunde in der Freiwilligkeit des Leidens Christi begründet, aber durch sie auch notwendig ist, haben wir gesehen. Daß dasselbe erst allmählich in der Urgemeinde gebräuchlich geworden sei, ist um so weniger Grund anzunehmen, als die Feier des Abendmahls den regelmäßigen Mittelpunkt des Gemeindelebens bildete. Das war ein stetes Verkündigen des Todes des Herrn (1. Kor. 11, 26), welches mahnte: wir haben auch ein Passahlamm, Christus, für uns geopfert (1. Kor. 5, 7). Das Opfer mußte so von selbst verschwinden, freilich nicht, ohne im Christentum durch die centrale Bedeutung, welche der Tod Jesu hat, verewigt zu werden, und für immer den Mittelpunkt der Religion zu bilden. Von diesem Mittelpunkt aus aber beherrscht die Idee des Opfers unser Denken und Handeln; durch das Opfer Christi mußte der Begriff des Opfers für immer zur Bezeichnung des Edelsten und Besten dienen, was der Mensch thun kann; es stellt ihm vor Augen, was Gottesdienst ist, nämlich sein Leben im Dienst der Brüder Gott hinzugeben, und er ist für diese Aufgabe zugleich die Quelle der Kraft, welche das Opfer des Kultus nie sein konnte.

An dieser Stelle ergiebt sich nun auch das Verständnis für eine Lehrweise, in welcher die altprotestantische Theologie im Anschluß an ältere Vorbilder die Heilsbedeutung Jesu darzustellen pflegte, für die Lehre vom dreifachen Amt Christi, insbesondere für das innere Verhältnis der drei Ämter zu einander, des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amts. Man hat versucht, jedem derselben einen besondern Stoff aus dem Wirken Christi zuzuweisen. Das ist aber nicht möglich. Vielmehr hat sich uns das Verständnis Jesu als

des Propheten und des Priesters von seinem Verständnis als Messias, also als König uns ergeben. Indem wir ihn seiner eignen Verkündigung entsprechend, als den zu verstehen suchen, den der Vater gesandt hat, damit er über das Schicksal der Welt entscheide, als den, in dessen Hand der Vater alle Dinge gegeben hat, haben wir ihn als den messianischen König aufgefaßt, mit dem Gott seinen Thron teilt, zu dem Zweck, damit er Träger der Gnade Gottes für die Welt sei. Als Mittel der Verwirklichung dieses seines messianischen, königlichen Berufs wurde uns das Wirken und Handeln Jesu, also sein Auftreten als Prophet verständlich. Durch das Wort, welches er als Prophet auftretend verkündigt, übt er Gnade, durch seine Wunder legitimiert er den Propheten gleich den Inhalt dieses Worts. Indem wir ihn aber auf Grund seines Worts als den verstanden, an den das Geschick der Welt gebunden ist, ist uns sein Kreuz verständlich geworden als seine Entscheidungsthat über die Welt und deshalb als sein Eintreten für die Welt. Seine königliche Stellung dient ihm also zum priesterlichen Eintreten. Auch in seinem Handeln als Priester verwirklicht er seinen königlichen Beruf. Also sowohl das prophetische als auch das priesterliche Amt sind die Mittel der Verwirklichung des königlichen Amtes; dieselben unterscheiden sich ihrerseits dadurch, daß Jesus in dem prophetischen Amt sein königliches Amt in seiner Beziehung auf uns, in dem priesterlichen dasselbe in der Beziehung auf Gott ausübt. Bezüglich des innern Verhältnisses der drei Ämter hat uns so unsere Untersuchung zur Übereinstimmung mit Ritschl in demselben Punkt geführt.[1]) Damit ist ausgeschlossen, daß jedem einzelnen Amt ein besonderer Stoff aus dem Leben Jesu zugewiesen werden kann, daß etwa das Leben Jesu in der üblichen Weise zeitlich in das prophetische, hohenpriesterliche und nach der Erhöhung erst in das königliche Amt verteilt werden kann. Jesu Wirken ist stets gleichzeitig ein königliches, prophetisches und priesterliches. Das gilt z. B. auch von seiner Wunderthätigkeit. Dieselbe legitimiert zunächst

[1]) Vgl. III, S. 394 ff., bes. S. 408. 409.

den Propheten als von Gott gesandt, sie legitimiert den Messias, sie läßt in diesem Fall erkennen, daß hier der gekommen ist, der die Welt dem Heilswillen Gottes entsprechend gestalten kann, in ihr handelt Jesus aber auch als der, der priesterlich das Elend der Welt zu seiner Last macht. Das ist besonders klar bei dem, was wir als Mittelpunkt seiner Verkündigung und seines Wirkens bezeichnen mußten, bei der Vergebung der Sünden. Indem Jesus die Sünde vergiebt, handelt er als der, dem der Vater alles Gericht gegeben hat, also königlich; indem die Gnade Gottes in seinem die Sünde vergebenden Wort gegenwärtig ist, handelt er als Prophet, und indem er nur als der zum Leiden willige, auf der Seite der Welt stehende, hierzu imstande ist, handelt er zugleich immer als Priester. Für die systematische Verteilung des Stoffes des Lebens Jesu ist also diese Lehrweise nicht geeignet. Es ist für das Verständnis der Heilsbedeutung Jesu wesentlich, sich stets zu vergegenwärtigen, daß das königliche Amt Jesu den höchsten Gesichtspunkt, die Einheit bildet, in der sein Leben und Wirken allein verständlich wird, von dem aus sich aber auch ergiebt, daß priesterliches Eintreten für die Welt dasjenige Handeln ist, zu welchem ihm sein königliches Amt dient.

Ferner wird hier auch die Unterstellung Jesu unter das Gesetz verständlich (Gal. 4, 4). Dieselbe hat bei demjenigen nichts Befremdendes, welchem seine gottheitliche Weltstellung dazu dient, die Sache der Welt zu seiner Sache zu machen, welchem darum ihre Schuld zur persönlichen Last wird, der die Sünde der Welt priesterlich trägt. Ihm wird die Vergebung der Sünde für die Welt zum persönlichen Bedürfnis. Deshalb nimmt er auf sich, was das Gesetz Israel um der Sünde willen auferlegt; dem Gesetz, welchem seine Eltern ihn in der Beschneidung unterstellt haben, unterstellt er sich hernach freiwillig, indem er teilnimmt am Opferkult Israels, insbesondere an der Passahfeier. Deshalb erkennt er in der Aufforderung des Johannes an Israel, sich der Taufe zu unterziehen, eine auch ihm geltende Aufforderung; wie in Israel derjenige, welcher den Aussätzigen berührt hat, ebensowohl der Reinigung bedarf, wie der Aussätzige selbst, so begehrt er, der zur sün-

digen Menschheit gehört, die Reinigung, der jene bedarf, auch für sich. So ist die erste Handlung seines messianischen königlichen Amts eine priesterliche. Derjenige, welcher sein Volk reinigen wird von seinen Sünden, der ihm die Vergebung bringt, kann es nur sein als derjenige, welcher die Sünde desselben tragend priesterlich für dasselbe eintritt. So wird begreiflich, daß Johannes schon hier in ihm das Lamm Gottes sieht, welches der Welt Sünde hinwegnimmt (Joh. 1, 29). Er ist von Gott bestimmt, daß er an Stelle der Welt für ihre Sünde leide. Deshalb wird aber auch das Heil, welches die Welt seinem Leiden und Sterben verdankt, als ihm selbst zuerst widerfahren angesehen; er ist selbst der erste, dem sein Leiden und Sterben zu gut kommt in der Auferweckung; der Gott des Friedens führt ihn zuerst „durch das Blut eines ewigen Testaments", in Kraft seines eignen Bluts von den Toten aus (Hebr. 13, 20). Er ist auferweckt als der „Erstling der Entschlafenen" (1. Kor. 15, 20). Die Rettung vom Todesgericht, welches die Welt ihm verdankt, ist ihm zuerst widerfahren; er ist als vom Tode Erretteter, „Erstgeborener von den Toten" (Kol. 1, 18); denn er hat den Tod erduldet als der, der alles mit uns teilt, auch Schuld und Strafe der Sünde. Dieselbe Grundanschauung liegt Röm. 8, 17 in der Bezeichnung der Gläubigen als Miterben Christi vor.

Wird so der Gesetzesgehorsam Jesu aus seiner priesterlichen Stellung zur Welt verständlich, so ist damit das Recht der Behauptung erwiesen, daß Jesus das Gesetz für uns erfüllt hat. Denn er hat sich dem Gesetz unterstellt als der, der die Welt vertritt, uns zu gut und an unserer Statt. Und indem solche priesterliche Gesetzeserfüllung in seinem Tode das rechte Opfer an die Stelle des vorläufigen setzte, hat sie den Erfolg, daß das Gesetz nun nicht mehr der Heilsweg ist. Es ist aber auch klar, daß die Dogmatik unserer Väter von der Gesetzeserfüllung Jesu nicht in dem Sinn geredet hat, welcher derselben nach der Schrift beizulegen ist. Indem keine Frage sein kann, daß der Gesetzesgehorsam sich für Jesus wesentlich in der Teilnahme an den zur Sühne der Sünde verordneten Leistungen verwirklicht, ist damit gegeben, daß der-

selbe ein Teil seiner obedientia passiva, nicht wie unsere Väter denselben erklärten, obedientia activa ist. Das beweist auch die Verbindung der Taufe, welche zwar keine gesetzliche Institution ist, aber die Art einer solchen hat, mit dem Leiden im Munde Jesu. Wenn Jesus von seinem Leiden als von einer Taufe redet, welche an ihm vollzogen werden muß, vor der ihm bange ist (Luk. 12, 49. 50), dann wird ihm auch die Vollziehung der Taufe an ihm im Zusammenhang mit seinem Leiden gestanden haben. Daß es berechtigt ist, auch seiner Sündlosigkeit Bedeutung „für uns" zuzuschreiben, haben wir oben versucht zu begründen. Aber wo das Neue Testament von seinem Gesetzesgehorsam redet, wird an Leistungen zu denken sein, welche zu seiner obedientia passiva gehören. Was der, welcher die Welt vertritt, thut, muß ja ausnahmslos Bedeutung „für uns" haben. Aber es hat solche Bedeutung doch nur, weil er leidend und sterbend an die Stelle der Sünder tritt, also durch seine obedientia passiva. Diese bethätigt er auch in seinem Gesetzesgehorsam.

Aber wenn nun diese Deutung der Geschichte Jesu sich aus dieser selbst ergiebt, wenn wir unter dem Kreuz selbst zu der Auffassung der Apostel gelangen müssen, so fragt sich, ob nicht eine solche Deutung der Geschichte auch sonst möglich ist. Läßt sich nicht ein analoges Handeln Gottes auch sonst behaupten? Wenn der Prophet Jes. 43, 3. 4 im Hingeben fremder Völker zur Rettung Israels die Thatsache stellvertretenden Leidens findet, läßt sich dann nicht auch sonst ein solches Hingeben des einen zur Rettung anderer, insbesondere ein Hingeben des Unschuldigen für die Schuldigen behaupten? Es ist namentlich das Märtyrerleiden, zu welchem bei dem von uns eingeschlagenen Weg das Leiden Jesu in Parallele tritt. Aber wird nicht diese Parallele den eingeschlagenen Weg als verdächtig erscheinen lassen? Inwieweit trifft dieselbe zu, inwieweit nicht?

Achtes Kapitel.

Das Leiden Jesu und das Martyrium.

Nun ist zunächst zu beachten, daß Jesus selbst diese Parallele zieht. Gerade den Tiefpunkt seines Leidens bezeichnen ja die Anfangsworte des 22. Psalms, eines Märtyrergebets. Dazu kommt das Gleichnis von den Weingärtnern, die erst die Knechte töten, dann den Sohn (Matth. 21, 33 ff.), das Wort von dem die Propheten mordenden Jerusalem (Matth. 23, 37; vgl. Luk. 13, 33), seine Worte an die Jünger darüber, daß ihr Geschick dem seinen gleich sein, daß es wie das seine, Leiden sein werde (Matth. 5, 11; 10, 17 ff.; 16, 24). Ferner faßt er sein Geschick mit dem der vorher gesandten Zeugen Gottes in eine Einheit zusammen, wenn er sagt, daß von dem Geschlecht seiner Zeit werde gefordert werden alles ungerechte Blut, das vergossen sei von Abel an bis zu Sacharja, dem Sohne Berechjas, der getötet ward zwischen Tempel und Altar (Matth. 23, 35—37). In der Hervorhebung dieser Einheit folgt Jesu die apostolische Verkündigung. Das Leiden der Zeugen Gottes wird geradezu als ein Anteil am Leiden Christi bezeichnet, so wenn von Moses gesagt wird, er habe die Schmach Christi getragen (Hebr. 11, 26), und wenn Paulus seine Trübsal eine Ergänzung der Trübsal Christi nennt (Kol. 1, 24). Darin zeigt sich wieder, daß das Geschick Jesu nicht ein zufälliges, durch die besondern Verhältnisse seiner Zeit und seines Volkes bedingtes war, er erfuhr nur, was jeder erfahren muß, der die Wahrheit und Gnade Gottes in der Welt vertritt, den Widerspruch der

Sünde, der die Feindschaft gegen Gott, wo er ihr nur begegnet, wesentlich ist.

So sind also Gottes Knechte mit dem Sohn und er mit ihnen durch gleiches Geschick verbunden. Erfahren sie so aber gleiches wie Jesus, ist dann nicht auch anzuerkennen, daß Gott hier ein gleiches Verhalten aus gleichem Motiv geübt hat? Kann man hier nicht so gut ein stellvertretendes Hingeben Gottes finden, wie der Prophet ein solches im Hingeben der Völker zur Rettung Israels fand? Die Frage liegt um so näher, als dem Bewußtsein Israels der Gedanke tief eingeprägt ist, daß Gott um der Gerechten willen der Ungerechten schont, als es als höchste Aufgabe der Gerechten gilt, für ihr Volk einzutreten. Gottes Knechte schützen ihr Volk vor Gottes Gericht. Jesaja ist es wieder, bei dem sich das Wort findet: „gleich als wenn man Most in einer Traube findet und spricht: verderbe es nicht, denn es ist ein Segen darin, also will ich es um meiner Knechte willen thun, daß ich es nicht alles verderbe“ (65, 8). Dies Bewußtsein von der vor dem Vertilgungsgericht schützenden Bedeutung der Knechte Gottes begegnet uns schon im Anfang der Geschichte Israels. Selbst Sodom würde Gott ja verschont haben, wenn auch nur fünf Gerechte darin gewesen wären (Gen. 18). Und Moses erbittet für das Volk, welches das goldene Kalb angebetet hat, Vergebung, und unterstützt diese Bitte damit, daß er sagt: „nun vergieb ihnen ihre Sünden, wo nicht, so tilge auch mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast“ (Ex. 32, 32). Die Anschauung ist also, daß Gott, wenn er Israel verderben wollte, auch seine Knechte verderben müßte, hierzu sich aber nicht entschließen wird. So tritt dort Abraham sogar für Sodom, hier Moses für sein Volk ein, und zwar mit seiner Person. Ezechiel aber berichtet, wie Gott klagt: „Ich suchte unter ihnen, ob jemand sich zur Mauer machte und in den Riß stände gegen mich für das Land, daß ich es nicht verderben möchte, aber ich fand keinen“ (Ezech. 22, 30). Das ist Zeichen höchster Verderbnis; deshalb ist das Gericht unvermeidlich; „darum schüttete ich meinen Zorn über sie und mit dem Feuer meines Grimmes machte ich ihnen ein Ende“ (V. 31). Von hier aus wird begreiflich werden,

wie sich bei dem gleichen Propheten die Drohung findet, daß selbst Noah, Daniel und Hiob das Volk nicht mehr retten könnten vor dem beschlossenen Gericht (14, 14—20). „Sie würden allein ihre eigne Seele retten durch ihre Gerechtigkeit" (V. 14). Aber auch dies Wort enthält die Voraussetzung, daß je mehr jemand Gott wohlgefällt, um so mehr Eintreten für sein Volk seine Aufgabe und sein Werk ist, um so mehr er seines Volkes Schutz ist und es zu schützen bereit ist.

Wo man nun aber so urteilt über die Bedeutung der Gerechten, sind da nicht die Voraussetzungen gegeben, um das Geheimnis ihres Leidens im gegebenen Fall durch den Gedanken ihrer stellvertretenden Stellung zu lösen? Im gegebenen Fall, denn natürlich kann man nicht jedem Leiden stellvertretenden Wert beilegen, das wird nur da möglich sein, wo das Leiden in einem Zusammenhang steht mit dieser Bedeutung ihrer Person, wo sie als Vertreter der Sünder, ihres Volkes, leiden. Dieser Zusammenhang aber, ist er nicht immer vorhanden bei ihrem Berufsleiden, also eben beim Martyrium? Müssen sie nicht, wenn sie leiden um ihres Zeugnisses, um Gottes willen, auch zugleich leiden um der Welt willen? Denn ist nicht Gottes Sache das Heil der Welt, insbesondere seines Volkes? Ist nicht seine Sache die Sache Israels? Vertrat Abel nicht Gottes Sache und der Welt Zukunft? Muß er nicht in der That, wenn Gott ihn preisgiebt, leiden für Kain? Und daß in der That der Gedanke eines solchen stellvertretenden Wertes des Leidens der Knechte Gottes überhaupt nicht unbiblisch ist, dafür spricht gerade ein Wort im Neuen Testament, das Wort des Paulus Kol. 1, 24: „Nun freue ich mich in dem Leiden *für euch*, und erstatte, was noch fehlt an den Trübsalen Christi an meinem Fleisch *für seinen Leib*, welcher ist die Gemeinde, deren Diener ich geworden bin." Die Verfolgungen, welche der Gemeinde als dem Leibe Christi um Christi willen gelten, treffen vornehmlich ihn, so daß die Gemeinde sie nicht tragen muß. Das scheut sich der Apostel nicht als ein stellvertretendes Leiden seinerseits zu bezeichnen; denn es ist klar, daß das „für" hier zugleich „zu Gunsten" und „anstatt" bezeichnet (vgl. 2. Kor. 4, 12).

Das Schmerzliche des Anteils am Leiden Christi wird für den Apostel damit aufgehoben, daß auch sein Leiden Leiden für andere ist; dadurch ist ihm sein Leiden ein Gegenstand der Freude.

Allein wenn auch der Apostel sein Leiden als ein stellvertretendes bezeichnet, und wir berechtigt sind, die gleiche Art der Beurteilung auf das entsprechende Leiden der Knechte Gottes anzuwenden, nirgends wird doch im Neuen oder Alten Testament nun von dem Leiden der Knechte Gottes überhaupt gesagt, daß es das Mittel sei, welches das Volk Gottes oder gar die Welt endgültig vor dem Gericht Gottes schütze. Das sagt das Alte Testament nur von dem Leiden des Knechts Gottes κ. ε. Die jüdische Theologie hat sich zwar nicht gescheut, diese Beurteilung, jedenfalls veranlaßt durch jenes Kapitel, auf das Leiden der Gerechten in größerem Maßstabe anzuwenden. So heißt es 4. Makk. 17, 22 von den sieben Brüdern, welche unter Antiochus Epiphanes den Märtyrertod erlitten: *ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας· καὶ διὰ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν.* Ihr Tod wird als das Sühnopfer bezeichnet, welches Gott bewogen habe, Israel zu retten. Ähnlich bittet 6, 28 Eleasar: *ἵλεως γένει τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθείς τῇ ἡμετέρᾳ περὶ αὐτῶν δίκῃ· καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν.* Gott wolle sich genügen lassen an dem Tod des Eleasar als der Strafe für die Sünden seines Volkes und sein Blut zum Reinigungsmittel ihrer Sünden machen.[1]) So werden in der Theologie der Synagoge die Leiden der Patriarchen und hervorragenden Knechte Gottes als Sühne der Sünde Israels angesehen, sei es aller Geschlechter bis zum letzten, sei es der Zeitgenossen,[2]) und noch heute erfleht Israel in seinem Neujahrsgebete Gottes Gnade um der Bindung Isaaks willen.[3]) Aber nicht nur das Leiden der heilsgeschichtlich

[1]) Vgl. Riggenbach, Die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus, ein erweiterter Vortrag. Stuttgart 1897.

[2]) Weber, Altsynagogale Theologie, S. 313 ff.

[3]) Dalman, Jesaja 53. Leipzig 1890. S. 33. Vgl. auch Delitzsch, Der Messias als Versöhner.

bedeutsamen Persönlichkeiten Israels, auch das seiner spätern zur Bedeutung gelangten Lehrer hat solchen Wert, ja es kommt schon andern zu gut, wenn ein Rabbi nur Zahnschmerzen hat,[1]) und nicht nur das Leiden, auch gute Werke wirken zur Sühnung der Sünden.[2]) Nehmen wir dies alles, wie es uns namentlich Weber mitteilt, zusammen, so wird sofort klar, weshalb im Alten Testament sich nirgends die Bezeichnung des Leidens der Gerechten als Sühnopfers findet: wir erkennen in jener Theorie die Werkgerechtigkeit des Pharisäismus; nur durch sie ist sie möglich. Sie führt dann aber auch dazu, daß es eines innern Zusammenhangs zwischen dem Leiden der Gerechten mit ihrer vertretenden Stellung nicht mehr bedarf, damit denselben stellvertretender oder sühnender Wert beigelegt werde. Alles, was man von einem Gerechten weiß, ist eben verdienstlich. Hier liegen die letzten Wurzeln der gesamten katholischen Lehre von dem stellvertretenden Verdienst der Heiligen, dem thesaurus operum supererogationis. Die Herrschaft dieser Gedanken bildete die Voraussetzung, unter der Anselm der germanisch-rechtliche Einschlag in seine Versöhnungslehre möglich wurde. Das Leiden gilt im Grunde schon dort in der jüdischen Theologie als höchste verdienstliche Leistung. Im Alten Testament aber herrscht das starke unaustilgbare Bewußtsein, daß es keine eigene Gerechtigkeit giebt. Auch die Gerechten sind nur Gerechte als die, die auf Gottes Gnade trauen; auch sie unterstehen dem göttlichen Gericht, sie haben dasselbe zu fürchten und sie hoffen auf dasselbe. Wohl sehnt man sich in den kritischen Zeiten der Geschichte Israels nach einer bessern Vertretung, aber „ich fand niemand"; wo ist der, um des willen Gott schonen könnte?

Da schaut der Prophet im Geiste den, durch welchen der Beruf aller Knechte Gottes, ja des Volkes Gottes selbst zu seiner Erfüllung kommen soll, den, durch welchen Gott seine Heilsabsichten völlig und abschließend verwirklichen wird, den Knecht Gottes. Da zieht der Geist den Schleier von seinen Augen und zeigt ihm, der selbst von seinem Volk her leiden

[1]) Weber a. a. O. S. 314.
[2]) A. a. O. S. 316—320.

muß, daß auch jener das gleiche Schicksal, das Schicksal aller Knechte Gottes teilen wird; was so natürlich, so selbstverständlich scheint und ist und worin doch wie bei den Jüngern, Fleisch und Blut sich nicht schicken wollen, was nur unter der Leitung des Geistes erkannt oder vielmehr anerkannt werden kann. Leiden, ja sterben wird sein Los sein. Was dann? Da wird dem Propheten die Einsicht geschenkt: Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten. Das prophetische Schauen ist ein intuitives, und wie die Erkenntnis jedesmal intuitiv entsteht, so wird die geschenkte Erkenntnis auch ausgesprochen, ohne daß der Weg, auf welchem sie sich vermittelt, angegeben wird. Aber klar ist doch dies: einmal, daß für eine solche Beurteilung des Leidens in der Anschauung von der stellvertretenden Bedeutung der Person der Gerechten die Voraussetzung gegeben war, sodann, daß, wie es der Blick auf die Person der Knechte Gottes war, welcher im Alten Testament sonst eine Beurteilung ihres Leidens wie sie hier geschieht und wie sie in der jüdischen Theologie geschah, ausschloß, so in der Person des Knechtes Gottes der Grund liegen muß, weshalb jene Beurteilung seines Leidens hier statthaft ist. Er ist der, um des willen Gott schonen kann; wenn er das Leiden fürbittend für sein Volk, welches Ursache desselben ist, auf sich nimmt, so ist sein Leiden das rechte Opfer. Daß es so wirklich ist, daß und weshalb in der That das Leiden des Knechtes Gottes gar nicht anders beurteilt werden kann, das wird ganz klar, als die Weisſagung sich erfüllt. Hier erschließt sich auch in diesem Falle wie auch sonst erst das volle Verständnis der Weisſagung selbst; am Kreuze Jesu wird klar, daß gar keine andere Beurteilung des Leidens möglich ist, als die hier dem Propheten geschenkt ist. So kann nur hier von einer Stellvertretung die Rede sein, welche unser Gericht abwendet. Es ist zwar richtig, wie es auch die Stelle Kol. 1, 24 bestätigt, von einer Stellvertretung im Martyrium zu reden. Am Kreuz erschließt sich das Geheimnis des Leidens des Glaubens überhaupt; in Jes. 53 ist die alttestamentliche Antwort auf das Warum? des 22. Psalms enthalten. Alles Leiden der Knechte Gottes hat seinen Grund in derselben

göttlichen Barmherzigkeit gegen die Welt, welche den Sohn hingiebt, um der Welt schonen zu können. So gilt ein Gesetz der Stellvertretung in der Heilsgeschichte, weil es nur auf diesem Wege zu dem Leiden, zu der Vertretung kommt, welche die Welt rettet.

So ist es die Person des Knechtes, durch welche sich sein Leiden von dem der Knechte unterscheidet; die Person Jesu giebt seinem Martyrium einzigartige Bedeutung, sie macht es zum Opfer. Es hat sich uns aber auch von hier aus wieder erwiesen, daß das Verständnis des Leidens Jesu aus seinem geschichtlichen Zusammenhang, aus seiner geschichtlichen Veranlassung heraus uns zu der Einsicht in seine Heilsbedeutung führt. Die Beurteilung des Leidens Jesu als Martyrium und die als Opfer enthält nicht zwei gänzlich verschiedenartige Betrachtungsweisen; das Leiden unter der Sünde wird, indem es Jesu widerfährt, zum Leiden für die Sünde. Wir sahen, daß es nicht möglich ist, in jedem beliebigen Leiden der Knechte Gottes ein stellvertretendes Eintreten für die Sünder zu erkennen; damit das Leiden so aufgefaßt werden könne, ist eben notwendig, daß es im Zusammenhang steht mit ihrem heilsgeschichtlichen Beruf. Nur ein Berufsleiden kann im gegebenen Fall so verstanden werden. Auch hier finde ich mich im Grundgedanken mit Luthardt zusammen, welcher gelegentlich des Hinweises auf die verschiedenartigen freiwillig übernommenen Bußleiden, von denen die Religionsgeschichte berichtet, schreibt:[1] „Es waren eigenerwählte Leiden und Opfer, die man auf sich genommen hatte zur Büßung für die Sünden der Gesamtheit. Wenn es ein Leiden wäre im Berufe, in welchen Gott gestellt, und ein Leiden durch die Sünde derer, für die es büßen sollte, herbeigeführt, würde es dem Zwecke der Büßung entsprechen. Diese Bedeutung hat in Israel das Leiden der Knechte Gottes im heilsgeschichtlichen Beruf." Nur wer leidet als der, der Gottes Heilsgedanken vor der Welt und deshalb auch die Welt vor Gott vertritt, bezw. vertreten kann, und nur, wenn

[1] A. a. O. S. 400.

das Leiden um dieses Berufes der Vertretung der Heilsgedanken Gottes willen verfolgt, also nur, wenn das Leiden Martyrium ist, kann in demselben ein Eintreten für die Sünder gesehen werden. So ist aber auch keine Frage, daß es das Martyrium des Knechtes Gottes ist, welches der Prophet als Strafopfer erkennt. Sein Leiden ist zunächst ein Leiden unter der Sünde. Ihn trifft derselbe Widerspruch, der alle Knechte Gottes, auch den Propheten selbst trifft (V. 1). Es ist der, welcher 49, 4 klagt: „ich dachte, ich arbeitete vergeblich und brächte meine Kraft unnützlich zu". Schon von Anfang an, von Jugend auf, wird er verkannt und verachtet (53, 2). Er wird gemartert, wie ein Lamm behandelt, das zur Schlachtbank geführt wird, von wem aber anders als von seinem Volk? (V. 6). Er hielt seinen Rücken dar denen, die ihn schlugen, und seine Wange denen, die ihn rauften (50, 6). Und dies Martyrium dient in diesem Fall dem Volk zum Schuldopfer (53, 10), das ganze, durch sein ganzes Leben sich hindurchziehende Martyrium. Nicht bloß in seinem Tode, in seinem sich durch sein ganzes Berufsleben hindurchziehenden Leiden sieht der Prophet das Tragen unserer Strafe. So dient gerade die Weisſagung Jes. 53 dem von uns eingeschlagenen Wege zur Rechtfertigung, das Leiden Jesu aus seinem geschichtlichen Zusammenhang heraus zu verstehen. Gerade sie nötigt zu der von uns vorgenommenen Fragestellung: „Wie kommt es, daß hier das Leiden unter der Sünde ein Leiden für die Sünde ist?" Auch die Anschauung der jüdischen Theologie von der sühnenden Kraft des Märtyrerleidens dient dem zur Bestätigung, denn wenn dieselbe auch irrig ist, so erklärt sich doch der Irrtum aus alttestamentlichen Voraussetzungen; wir sahen, wie die alttestamentliche Anschauung von der stellvertretenden Stellung der Gerechten auf eine solche Anschauung vom Martyrium im gegebenen Falle hindrängt. Auch im Irrtum verrät sich hier, daß das Denken der jüdischen Theologie der alttestamentlichen Gedankenwelt vielfach näher stand als das unsere. Gerade weil das Leiden Jesu Berufsleiden, Martyrium war, gerade weil er litt von den Sündern, konnte er in der Erduldung desselben für sie eintreten, wie nur der für die Feinde wirksam

fürbittend eintreten kann, der ihre Feindschaft auch wirklich erfährt. Es könnte nicht als ein Eintreten für uns verstanden werden, wenn Jesus nur auf irgend eine Weise zu Tode kam. Die Bemerkung von Delitzsch, daß auch, wenn Jesus nicht von seinem Volk verworfen wäre, er doch das Opfer für seine Sünden geworden wäre, weil er sich in seinem Beruf frühzeitig aufgerieben haben würde, ist darum nicht haltbar. Ein Eintreten für die Sünder ließe sich dann nicht in diesem Tode nachweisen. Es fehlt der innere Zusammenhang des Leidens mit unserer Sünde. Wenn man jetzt allgemein die sachliche Schätzung des Leidens Jesu, die sachliche Auffassung der Stellvertretung durch die persönliche ersetzen will, so wird man die Begründung derselben auch gerade in der Thatsache finden müssen, daß das Leiden Jesu ein Leiden von den Sündern war. Die Ablösung des Leidens von seinem geschichtlichen Zusammenhang führt auch zur Ablösung desselben von seiner Person. In dieser Beziehung sollte man aber den Irrweg der jüdischen Theologie verlassen und sich vielmehr auf den Wahrheitskern in den Irrtümern besinnen. Es kann keine Frage sein, daß der Prophet in dem Leiden unter der Sünde das Tragen unserer Sünde, das ist das Leiden für die Sünde, sieht.

Somit muß beides festgehalten werden: nur als Martyrium kann das Leiden Jesu als Tragen unserer Strafe verstanden werden, und nur weil es das Leiden Jesu ist, ist dies Martyrium von solch besonderem einzigartigem Wert. Hier ergiebt sich nun, weshalb das Zugeständnis Härings, Kaftans, Herrmanns u. a., daß der Gedanke einer stellvertretenden Straferduldung durch Jesus berechtigt sei, doch nicht erreicht, was es eigentlich will, nämlich den Kern der Lehre von der Stellvertretung festzuhalten unter Entfernung der dem Evangelium widerstrebenden Momente, welche sich mit ihr verbunden haben. Häring nämlich sagt von Jesus: „Er erkennt sein Todesgeschick, dessen letzten Zweck er in der unüberbietbaren Offenbarung der vergebenden Liebe des Vaters sieht, zugleich als das Mittel, durch sein Hingegebensein in den Tod die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes un-

überbietbar zu erweisen; er huldigt dieser Majestät der unverbrüchlichen Ordnung des Guten"; so ist nach Häring dann der Kreuzestod geeignet, daß wir dasselbe Urteil über die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes gewinnen.[1]) Darin liegt eine Anerkennung des Satzes, daß auf Sünde Strafe folgen muß, durch welche die Grundanschauung Ritschls im Grunde durchbrochen wird. Aber wie vereinigt sich mit diesem Zugeständnis eine Auffassung der Person Christi, wie sie Häring mit Ritschl teilt, der zufolge in ihm lediglich die Offenbarung der vergebenden Liebe, also der Offenbarung der Thatsache, daß Gott nicht wie das sittliche Bewußtsein der Menschen bezeugt, strafe, sondern vergebe, gesehen wird? Giebt man zu, daß jener Gedanke des sittlichen Bewußtseins vor Gott gilt, so gebe man vor allen den Selbstaussagen Jesu recht, in welchen er sich als Herrn und Richter der Welt bezeichnet; nur in dem Fall ist es möglich, in seinem Tode eine Aufhebung des Gerichtes selbst zu sehen, nicht bloß eine Wandlung des menschlichen Gerichtsbewußtseins in Vertrauen. Das ist der eigentliche Kern der Lehre von der Stellvertretung, daß im Tode Jesu eine Aufhebung des Gerichtes selbst gesehen wird. Dieser Kern jener Lehre wird bei jener Auffassung der Person Jesu unvermeidlich preisgegeben. Auch die Unterscheidung des eignen Standpunktes von dem rationalistischen und kirchlichen, welche Häring angiebt, ist da unhaltbar. Nach dem rationalistischen habe Christus die Vergebung verkündigt, nach dem kirchlichen erworben, in Wahrheit vollzogen.[2]) In dieser Formel sei die Wahrheit der zweiten aufbewahrt. Aber in Wirklichkeit ist eben Jesus hier nicht der, der die Vergebung vollzieht, weil er nicht der Richter ist. Von einem Vergeben kann im Ernst nur die Rede sein, wenn dem Vergebenden das Strafen zugestanden wird. Nur der richtende Christus ist auch der vergebende. Wird er aber ernstlich als der vergebende gedacht, dann ergiebt sich auch, daß er in seinem Tode der die Vergebung erwerbende ist. Sie ist ihm nur möglich um diesen

[1]) Zur Versöhnungslehre, S. 87.
[2]) S. 88.

Preis. Nur dann kann auch ernstlich von seinem Leiden als einem Ertragen unserer Strafe geredet werden. Denn nur so ist sein Tod nicht mehr Verhängnis, sondern seine freie That, die er Macht hatte zu lassen, und nur wenn sein Leiden seine freie That ist, vollzieht sich in ihm ein Eintreten für die Sünder, in welchem Jesus sich mit ihnen solidarisch erklärt, und in welchem sein Tod um unserer Sünde willen notwendig wird. Die Bedeutung des Leidens Jesu für uns wie für Gott ruht nach den Aussagen Jesu selbst durchaus darauf, daß es seine freie That ist, auf seiner Freiwilligkeit. Diese Freiwilligkeit wird umgesetzt in eine Willigkeit in der Unterwerfung unter das unvermeidliche Geschick, damit aber der Kern der biblischen Lehre nicht gerettet, sondern preisgegeben. Soll also das Zugeständnis, daß auf Sünde Strafe folgen muß, Wert haben, so muß demselben das Zugeständnis, daß Jesus als der Richtende und darum als der Vergebende angesehen werden muß, folgen, oder man widerspricht sich selbst. Der Tod Jesu wird, wie es in der Darstellung Kaftans[1]) vollkommen durchsichtig ist, nicht als der Grund der Aufhebung des Gerichtes für Gott, sondern nur als der Grund für die Aufhebung des Gerichtes für das menschliche Bewußtsein verstanden, dessen innere Wahrheit aber damit preisgegeben wird. Von einer Strafstellvertretung im Tode Jesu zur Aufhebung unseres Gerichtes, solange Jesus nicht als Herr und Richter der Welt verstanden wird, zu reden, ist aber so unberechtigt, wie es unberechtigt war von der jüdischen Theologie, von einem Sühnwert der Märtyrerleiden zu reden. Denn wenn Jesus als Träger der Offenbarung der vergebenden Liebe in jenem Sinne verstanden wird, so wird er doch nur auf eine Reihe mit den Propheten Israels gestellt, die aber auch von der Gnade Gottes nur reden konnten, nicht sie bringen. Es zeigt sich aber hier, daß der Begriff der Offenbarung nicht geeignet ist, der Centralbegriff für das Verständnis der Person Jesu zu sein. Er

[1]) S. Dogmatik, S. 517.

schädigt das Verständnis des Vergebens Jesu und damit das Verständnis des Christentums als der Religion der Erlösung und Versöhnung.

Es ist das Verständnis der Person Jesu als des Herrn und Richters der Welt allein, von welchem aus das geschichtliche Ereignis seines Todes uns als ein Eintreten für die Sünder verständlich wurde. Es ist ein sehr einfacher Ausgangspunkt gewesen, von welchem aus wir notwendig zu jener Beurteilung gelangten, indem wir von jenem Verständnis seiner Person aus es als die im Kreuz geltende Entscheidung erkannten: richten oder leiden. Von hier aus gewinnt das geschichtliche Ereignis seines Todes allein, aber auch notwendig einen über den geschichtlichen Zusammenhang hinausreichenden Wert, Wert für das Verhältnis der Menschen zu Gott. Darauf sei noch hingewiesen, um dem Einwand zu begegnen, als werde in unserer Darstellung der Tod Jesu wesentlich geschichtlich gewertet. Daß von dem Zusammenhang der Geschichte auszugehen ist, wo es sich doch um Verständnis geschichtlicher Vorgänge handelt, daß der Nachweis unerläßlich ist, daß die apostolische Deutung der Geschichte dem Sinn dieser wirklich entspricht, wenn anders der Trost, den der Glaube für und für im Tode Jesu gefunden hat, ein innerlich begründeter sein soll, das läßt sich nun einmal nicht bestreiten. Daß sich aber so nur ein geschichtliches Verständnis des Todes Jesu ergiebt, erweist sich uns als handgreiflich falsch, wenn wir uns daran erinnern, daß wir die Person Jesu als die Person des Herrn und Richters der Welt verstanden haben. Damit hat dieselbe übergeschichtlichen Wert; die Person dessen, dem diese Weltstellung zukommt, gehört eben niemals wie andere Persönlichkeiten lediglich der Geschichte an, und wäre es auch im eminentesten Sinne, sondern sie unterscheidet sich auch von der Persönlichkeit, deren Spuren der Geschichte der Menschheit am unverlöschlichsten eingegraben sind, wie sich eben Gott von der Welt unterscheidet. Diese Person gehört nie der Vergangenheit, sie gehört stets der Gegenwart an, weil der Ewigkeit. Damit aber erhalten auch die Vorgänge seiner Geschichte übergeschichtlichen Wert. Steht in Jesus der Welt der gegenüber, der

über sie zu entscheiden hat, der Träger der Herrschaft Gottes, ihr Herr und Gott, so steht ihm in der Sünde seiner Zeit und seines Volkes auch die Sünde der Welt gegenüber; steht der Mensch seinem Gott gegenüber, so gilt auch hier der Satz: Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier wird offenbar, was an und im Menschen ist. Die Sünde ist es, die ihn ans Kreuz gebracht hat. Es ist darum auch die Welt, für die er eintritt, indem er das Kreuz auf sich nimmt, welches höchste That der Menschheitssünde ist. Es ist die Schuld der Welt, für welche er so leidet, und es ist das Gericht über die Sünde, welches so an der Welt vorübergeht. Als der, der die Sünde der Welt getragen hat, steht er somit bleibend zwischen der Welt und dem Gericht Gottes. Ja, nur wenn wir das Sterben Jesu in jenem geschichtlichen Zusammenhang verstehen, als ein Sterben unter der Sünde, dann können wir, wie wir sahen, in ihm auch ein persönliches Eintreten für die Sünder sehen, auf Grund dessen das Gericht für sie aufgehoben ist, während die Ablösung seines Leidens von seinem geschichtlichen Zusammenhang auch zu jener Ablösung von seiner Person, weil zu jener sachlichen Schätzung führt, durch die gerade in der überkommenen Darstellungsform das ganze Heil des Sünders in das isolierte geschichtliche Faktum des Todes gesetzt wird, durch welche jene Darstellung sich seiner Zeit die Bezeichnung Osianders als „einer Bezahlung unserer Schuld vor 1500 Jahren" nicht ganz mit Unrecht zugezogen hat. Gerade indem wir, und nur wenn wir von dem geschichtlichen Zusammenhang des Leidens Jesu ausgehen, wird uns sein Ertragen des Leidens, wo er doch richten könnte, als ein Eintreten für seine Feinde, sein Volk und damit zugleich hier für die Welt verständlich, um deswillen Gott über die Welt das Gericht nicht kommen lassen kann. Damit verschwinden aber auch von jenem geschichtlichen Ausgangspunkt aus die Mängel, welche dem Begriff der Stellvertretung sonst leicht anhaften; dieselbe ist nicht sachlich, sondern persönlich geartet, wir sehen in ihr ein persönliches Eintreten. Dieses Eintreten ist nicht mechanisch-juristischer Art, es ist in dem organischen Zusammenhang Jesu des Herrn der Welt mit der Welt begründet, es ist damit nicht ein

äußerlicher Rechtsvorgang, welcher sich im Tode Jesu vollzieht, es ist ein sittlich berechtigtes Eintreten, welches Jesus übt, welches er aber nur üben kann, indem er sich entschließt, für die Sünde der Welt zu leiden. An die Stelle der sachlichen, mechanischen, juristischen Auffassung der Vertretung tritt das Verständnis des Begriffs als eines persönlichen, organischen, ethischen.

So hat sich uns also von jenem Ausgangspunkt aus das Verständnis nicht nur für das Recht, sondern für die Notwendigkeit der apostolischen Predigt von der Stellvertretung ergeben; von hier aus muß dieser Begriff selbst zugleich als ein durchaus verständlicher Ausdruck für den innersten Herzschlag des Handelns Jesu am Kreuz, wie auch als der höchste Ausdruck christlicher Heilserkenntnis gelten. So einfach verständlich der geschichtliche Vorgang so erscheint, so bedeutungsvoll wird er damit zugleich. Und solange und wo das Sterben Jesu als seine freie That, nicht als sein williges Dulden nur verstanden wird, so lange wird auch die Notwendigkeit jener Alternative: richten oder leiden, anerkannt werden müssen. Vollzieht sich in dem Dulden des Kreuzes Jesu eine freie Entscheidung seinerseits, so daß es ihm also möglich gewesen wäre, nicht etwa nur, sich diesem Verhängnis zu entziehen, sondern eine andere Entscheidung zu treffen, so ist damit die Anerkennung jener Alternative unumgänglich. Welches wäre denn sonst diese andere Entscheidung? Dieselbe ist deshalb der Ausgangspunkt für das Verständnis der Versöhnungslehre.

Die Herstellung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott als eines Gemeinschaftsverhältnisses oder die Versöhnung hat sich uns damit als Lösung des Problems der Geschichte Jesu ergeben. In der Schrift ist demnach nicht zunächst das Leiden Jesu Lösung des Problems der Versöhnung, sondern die Erkenntnis der Thatsache der Versöhnung ist die Lösung des Problems des Leidens Jesu. Das ist der unzweifelhafte geschichtliche Sachverhalt, sowohl in der Leidensverkündigung Jesu selbst, wie in der apostolischen Predigt. Das ist nicht anders in der messianischen Weissagung. Auch für Jesaja

ist die Erkenntnis des stellvertretenden Wertes des Leidens des Knechtes Gottes die Lösung des Problems seines Leidens; nicht aber bildet die Versöhnung das Problem, von welchem die Leidensweissagung ausgeht. Das Problem der Versöhnung ist nicht zunächst die Wurzel, aus der die messianische Weissagung erwächst. Obwohl das Unzureichende des israelitischen Opfers empfunden wird, finden sich doch in den Propheten nicht Reflexionen über die Möglichkeit des zureichenden Opfers, vielmehr wird selbst in der Heilszeit eine Fortdauer der Opfer angenommen, die Erkenntnis des Opferwertes des Leidens des Knechtes Gottes zieht nicht einmal für Jesaja selbst die des Aufhörens der Opfer nach sich (56, 7 vgl. Sach. 14, 16—19; Mal. 1, 11). Ebenso wenig bildet für die Jünger Jesu die Frage nach den Bedingungen der Versöhnung den Ausgangspunkt für ihre Stellung zu seiner Person. Die Wurzel, aus welcher die messianische Weissagung erwächst wie der Ausgangspunkt, von welchem aus Jesus verstanden sein will, und von welchem aus seine Jünger ihn verstanden haben, ist die Idee des Reiches Gottes, der Königsherrschaft Jahvehs über die ganze Welt, der Herstellung eines seinem Willen entsprechenden Weltzustandes, des Kommens seines Reiches; dies durch die Weissagung verbürgte Postulat des auf der Thatsache der Erwählung fußenden Glaubens bildet den Ausgangspunkt, von welchem aus der messianische Beruf aufgefaßt und dargestellt wird, und von welchem aus Jesus selbst verstanden sein will. Er will der sein, durch welchen und in welchem Gott herrscht, der Träger der Herrschaft Gottes, durch welchen die Welt eine Welt Gottes wird. Der höchste Gesichtspunkt für das Verständnis des göttlichen Handelns gegenüber der Welt bildet so für die Schrift den des Zweckes, welchen Gott mit der Welt verfolgt, ebenso wie für das Glaubensleben mit der Frage: τί ποιῶ, ἵνα σωθῶ; die Frage nach dem Zwecke die die Gestaltung desselben beherrschende Frage ist. Es liegt dann allerdings im Wesen dieses seines messianischen Berufs, daß auch die Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Welt, also die Lösung des Problems der Versöhnung in seiner Hand liegt. Denn das Reich Gottes

ist ja derjenige Weltzustand, in welchem die Welt ganz Gottes ist. Von der Reichspredigt aus haben auch wir das Kreuz zu verstehen gesucht. Es fragt sich nun, ob dies Verständnis gelungen ist, d. h. ob so das Kreuz wirklich Mittel zum Zweck der Herstellung des Reiches Gottes ist. Da das Reich Gottes sich in seinem Gegensatz zur Sünde charakterisiert, so wird sich damit zugleich die bis hierher hinausgeschobene Frage erledigen, ob das so gewonnene Christusbild das Kriterium der göttlichen Offenbarung in sich trägt oder nicht.

Neuntes Kapitel.

Die Versöhnung.

Daß diejenige Beurteilung der Sünde, welche wir im Gewissen vollziehen, die sich in der Behauptung ihrer Strafwürdigkeit ausspricht, der neutestamentlichen Darstellung des Werkes Christi in der That zu Grunde liegt, haben wir von Anfang an gesehen; die Notwendigkeit dieser Beurteilung der Sünde als einer das Gericht Gottes auf den Menschen herabziehenden Macht hat sich uns je länger, je mehr bestätigt. Von der Gewißheit der Realität des göttlichen Gerichtes aus, sahen wir, will Jesus verstanden sein; als dem Gericht Gottes verfallen sieht er die Welt an, wenn er sich als den bezeichnet, n welchem allein Rettung zu finden ist. Neigt in ihm Gott sich vergebend zur Welt hernieder, so ist aber damit zunächst Gott als der die Sünde strafende gedacht, das Gewissensurteil, welches die Strafwürdigkeit der Sünde bezeugt, also anerkannt. Bestätigt aber wird diese Voraussetzung des Verständnisses des Christentums durch das Kreuz. Als That der menschlichen Sünde mußten wir das Kreuz ansehen, als diejenige That, in welcher im höchsten Maß das Wesen der Sünde offenbar wird. Nirgends sehen wir so wie hier, was Sünde ist, nirgends wird uns so bestätigt, was uns unser Gewissen schon sagt, daß wir des göttlichen Gerichts schuldig sind, wie hier. Wenn von Anfang an die Boten der Barmherzigkeit Gottes den Widerspruch der Menschen erfahren, von ihnen verfolgt und getötet werden, wenn schließlich auch Jesus, in welchem Gottes Liebe der Welt in vollstem Maße offenbar wird, weil er nicht bloß ihr Bote sein will, der sie verkündigt, sondern der, in dem

Gott die Sünde vergiebt, wenn schließlich auch er unter der Sünde erliegt und dem Tod der Verbrecher überantwortet wird, dann ist offenbar: eine solche Welt geht unvermeidlich dem Gericht Gottes entgegen. Die Sünde ist die Macht, die in der Welt herrscht; sie zieht im entscheidenden Augenblick alle in ihren Dienst; auch die, welche bessere Einsicht haben, welche das Recht Jesu erkennen, auch die Jünger Jesu bringt sie zu Fall; alle ausnahmslos lassen Jesus im Stich. Und das Wesen dieser Macht ist Feindschaft gegen Gott. Daß der Mensch beherrscht wird von einer Abneigung gegen das Göttliche, welche sich immer mehr steigert, je mehr, je deutlicher ihm dasselbe entgegentritt, wo wird das mehr offenbar als in der Verwerfung Jesu? Worin kann sich das deutlicher kund thun, als indem die Welt gerade die Liebe, die Gnade ans Kreuz schlägt, welche doch ihrer Sünde nicht mit der Verkündigung des Gerichts, sondern mit vergebender Liebe begegnet? So bestätigt die eigne Erfahrung Jesu am deutlichsten, aber auch die Erfahrung, die das Christentum fort und fort macht, wie die Erfahrung jedes einzelnen Jesu gegenüber das Wort, in welchem er seiner Kenntnis des Menschenherzens Ausdruck giebt: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat" (Joh. 6, 44). Jesus tritt in eine Welt, deren Art, wie sie auch in ihren Besten ausgeprägt ist, ihm fremd ist, in eine Gott entfremdete Welt. An ihm wird offenbar, daß zwischen der Welt und Gott der äußerste Gegensatz besteht, daß die Welt Gott feindlich gesinnt ist, daß der Apostel recht hat, wenn er sagt: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν (Röm. 8, 7). So werden Jesu gegenüber der Herzen Gedanken offenbar; damit aber wird offenbar: was die Welt bedarf, wenn ihr geholfen werden soll, ist nicht etwa ein Evangelium des Inhalts, daß Gott die Sünde anders beurteile als der Mensch, daß die Vorstellung von einem verdienten göttlichen Gericht ein Irrtum sei, aus Unkenntnis der göttlichen Liebe entspringend. Was die Welt bedarf, ist eine wirkliche Rettung vor dem göttlichen Gericht selbst. So nötigt also gerade das Kreuz Christi zur Vollziehung des Gewissensurteils; wir müssen in dem letzteren

das Urteil Gottes über unsere Sünde erkennen, was wir freilich annehmen müssen, wenn anders das Gewissensurteil ein objektiv gültiges sein soll, nicht aber in eine subjektive Meinung verwandelt werden soll. Aber wie ist dann Vergebung, wie ist Rettung möglich, wenn die Welt den, der ihr Retter sein will, von sich stößt?

Rettung wäre dann auch völlig unmöglich, wenn die Welt völlig mit der Sünde, die sie begeht, mit ihrer Sünde identifiziert werden müßte; und das wäre der Fall, wenn sie sie mit vollem Bewußtsein des Gegensatzes gegen Gott begangen hätte, wenn die Wirklichkeit eine volle Verwirklichung des Wesens der Sünde, der Gottfeindschaft wäre. Aber dies ist doch nicht der Fall. Am Kreuz, sahen wir, wird offenbar, daß die Sünde als Gottesfeindschaft eine den Menschen beherrschende Macht ist. Sie zwingt ja auch die in ihren Dienst, welche eine bessere Einsicht haben, und sie zwingt sie in ihren Dienst, indem sie ihnen diese bessere Einsicht nimmt. Die Jünger werden irre, ob er der sei, der er sein wollte. Dann werden wir aber auch bei den Feinden Jesu eine ähnliche Einwirkung der Macht der Sünde zu sehen habe. Daß sie Jesus kreuzigen, ist doch nicht ganz ihre Schuld. Sie kreuzigen ihn, weil er nicht der Christus, der Messias sein soll. Sie kreuzigen ihn nicht, obwohl sie ihn erkannt haben. Und deshalb, weil ihre Sünde und die Sünde der Welt überhaupt diesen Charakter in sich trägt, ist noch Rettung möglich. Die Möglichkeit der Vergebung liegt also, soweit der Mensch in Betracht kommt, in dem Moment der ἄγνοια, welches der menschlichen Sünde eignet. Das macht ja auch gerade Jesus selbst am Kreuz zu Gunsten der göttlichen Vergebung geltend. Selbst von seinen Feinden, zu denen er doch von der unvergebbaren Sünde der Lästerung des Geistes geredet hat, unter der wir nur die bewußte Verwerfung Jesu trotz seiner persönlich erfahrenen Wirkungen verstehen können, selbst von ihnen sagt er: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun“ (Luk. 23, 34; vgl. Matth. 12, 31). Damit stimmt das Urteil des Paulus über ihre Sünde, wie über die menschliche Sünde überhaupt, überein (1. Kor. 2, 8;

Act. 17, 30). Nicht als ob damit überhaupt mit Ritschl die menschliche Sünde als aus Unwissenheit entspringend vorgestellt werden dürfte. Damit würde wieder die Hartnäckigkeit, mit welcher die Menschen sich gegen die bessere Einsicht Jesu gegenüber verschlossen haben und stets verschließen, unverständlich. Es ist irreligiös anzunehmen, daß, wenn Gott sich offenbart, seine Offenbarung nicht deutlich erkennbar ist. Nicht die Sünde, die Gottfeindschaft entspringt aus dem Irrtum, sondern der Irrtum, die Unwissenheit aus der Sünde. Ritschl weist diesem Moment in der Sünde die falsche Stellung an. Die Sünde selbst, die Macht der Gottfeindschaft ist's, die den Menschen, wie es auch sonst so oft zu beobachten ist, so auch Jesu gegenüber blind macht. Und daß dies Moment der ἄγνοια in der Sünde ist, daß der Mensch nicht Gott verwerfen mag, ohne das Bedürfnis, sein Thun als richtig darzustellen und sich selbst zu täuschen, ist, darin hat Ritschl recht, ein Beweis, daß er noch nicht ganz eins ist mit seiner Sünde, daß noch Rettung möglich ist. Aber die Rettung, welche er bedarf, ist Rettung vor dem wirklichen Gericht Gottes. Hartnäckig blind gegen bessere Einsicht stößt er die rettende Hand zurück und eilt dem Gericht entgegen. Er nötigt Gott zum Gericht. Wenn auch in Verblendung, häuft er doch Schuld auf sich. Der Irrtum kann das Gericht nicht hindern, wie er auch Jesus nicht hindert, sein Wehe! über die Pharisäer zu rufen. (Matth. 23, 13 ff.) So wird am Kreuz das Problem der Sünde in seiner ganzen Schwere offenbar und fühlbar. Es liegt durch Schuld des Menschen ein Bann auf der Menschheit. Sie kann Gott nicht nahen; denn ein Mensch, der innerlich sich nicht gelöst hat von seiner Sünde, kann Gott nicht nahen; selbst aber den Bann zu durchbrechen, ist er außerstande. Begreiflich, daß er es versucht, und ein Versuch der Sühne sich an den andern reiht, denn ohne Gott kein Leben! Aber was er thut, bleibt ohnmächtig; es sind νεκρὰ ἔργα, nicht im stande, ihn innerlich zu lösen von seiner Sünde; was sie erreichen, ist im besten Falle eine Steigerung des Bewußtseins der Schuld, in den meisten Fällen eine Steigerung der Selbstgerechtigkeit, also der Sünde selbst.

Wie kann da geholfen werden? Kann auch diese Welt, die so selbst die rettende Hand von sich stößt, deren ganze Schuld sich am Kreuz enthüllt, kann auch sie noch eine Welt Gottes, ein Reich Gottes werden? In Israel finden wir diese Hoffnung. Wir begreifen die ganze Größe derselben, angesichts der ganzen Größe dieses Verderbens, wir begreifen auch, daß es dieselbe nicht aus sich selbst schöpfen konnte. In der That, Gott giebt seinen Zweck, welchen er mit der Welt hat, dennoch nicht auf. Er hält seinen ganzen Anspruch aufrecht, nicht bloß etwa, daß er Herr der Welt sei und bleibe und in der Welt als solcher anerkannt werde, dazu bedürfte er nur des Gerichts, sondern den, daß die Welt wieder seine Welt werde, daß sie ihm in Gehorsam diene, das Recht seiner Liebe, das Recht auf Liebe hält er aufrecht. Nicht weil er es der Welt schuldete; daß die Blindheit, welche ihrer Sünde eignet, die Schuld nicht aufhebt, und also auch nicht einen Anspruch der Menschheit auf Gottes Erbarmen konstituiert, sahen wir; sie macht die Hilfe möglich, aber nicht notwendig für Gott; daß er dennoch hilft, dennoch eine verlorene Welt, die zwecklos dahinlebt, nicht aufgiebt, ist unbedingte Gnade, das Gegenteil des zu Erwartenden; völlig ausgeschlossen ist es deshalb, daß so die Erkenntnis, daß Gott Liebe sei und deshalb die Sünde vergeben wolle, etwa einem Menschen aufgegangen sei, als richtige Antwort auf das Problem der Schuld. Nein, in souveräner Gnade sendet Gott die Hülfe, den Helfer, indem er Jesus sendet. Er hat den Beruf, das Reich Gottes zu verwirklichen, die Herrschaft Gottes herbeizuführen, die Welt wieder zu einer Welt Gottes zu machen, die Welt für Gott zu erwerben und sie ihm zu Füßen zu legen. Ihm giebt sie der Vater, damit er sie ihm gebe und Gott sei, wie es sein muß, alles in allem. An die Stelle des Weges der gerichtlichen Durchsetzung seines Rechtes auf die Welt betritt Gott den Weg der Gnade, den dem Recht entgegengesetzten Weg, zu dem Zweck, damit es so zu einer um so vollkommeneren Durchsetzung seines Rechtsanspruchs auf die Welt komme. In der Sendung Jesu begegnet Gott der Sünde der Welt mit vergebender Liebe. Das ist seine Ver-

gebungsthat, daß er Jesus sendet. Nicht ein Bote der göttlichen Liebe ist er, der die Menschen über dieselbe belehren will, sondern der Träger der Vergebung selbst. Damit, daß Gott ihn sendet, den eingeborenen Sohn, vergiebt er.

Und denselben Weg geht auch Jesus. Auch sein Weg ist das Gegenteil des Weges der Gewalt. Er ist König, der Träger der Herrschaft Gottes; ihm hat Gott sie gegeben. Er ist der geborene Herr und König, nicht bloß Israels, sondern der Welt, aber auch er macht seine Ansprüche nicht geltend auf dem Wege der Gewalt; so würde ja sein Zweck, Gottes Zweck, die Welt, welche dem Groschen gleicht, der uns gehört, aber abhanden gekommen ist, wieder in seinen Besitz zu bringen, doch nicht erreicht. Die Art, wie er sein königliches Recht ausüben kann, ist allein: Vergebung. Das ist der Weg, den er beschritten hat, um die Welt wieder in seinen Besitz, und damit in Gottes Besitz zu bringen. Er nimmt die Sünder an. Sie bilden den Gegenstand seiner Liebe, seines Suchens, sie nimmt er auf ins Reich. Das ist eine Ausübung seiner Königsmacht und in ihr der Macht Gottes, denn nur Gott kann Sünde vergeben. Aber es ist auch die, auf die er allein beschränkt ist. Auf jede andere Art der Ausübung seiner Macht, auf jede Durchsetzung seines Rechts muß er verzichten, wenn wirklich die Herrschaft Gottes kommen soll, und Gott zu seinem Recht an uns kommen soll. Und so legt ihm sein Beruf Verzicht auf, Verzicht darauf, sich als den zu offenbaren, der er ist, auf seine „göttliche Gestalt", Verzicht darauf, auch nur deutlich zu sagen, wer er ist; denn jeder Versuch, sein göttliches Recht in Anspruch zu nehmen, würde zu jener Kollision führen, welche Gericht unvermeidlich machen würde. Und diesen Verzicht übt er in höchstem Maße am Kreuz. Es ist das Ende, die letzte Konsequenz des von ihm betretenen Weges, der von Anfang bis zu Ende ein Leidensweg ist. Es ist das letzte Ende, die letzte Konsequenz des Widerspruchs menschlicher Sünde, welchen alle Knechte Gottes erfahren haben, und es ist die letzte Konsequenz seiner Gnade. Dadurch nun, daß er es ist, dem der Vater alles Gericht gegeben hat, der duldet, kommt es nicht zum

Gericht, sondern dasselbe geht an der Welt vorüber. Es ist das Mittel ihrer Errettung. So offenbart sich im Kreuz das Problem der Sünde in seiner ganzen Schwere, aber um hier auch seine Lösung zu finden. Das Kreuz ist der Sieg der Gnade über die Sünde.

Aber ist wirklich dieser Weg der, der zu jenem Ziel führt? Ist so das Leiden Jesu das geeignete Mittel zu jenem Zweck? Kann es auf diesem Wege zu jener Herrschaft Gottes kommen, welche sich charakterisiert in ihrem völligen Gegensatz zur Sünde? So zu fragen sind wir umsomehr genötigt, je mehr wir in dem Weg, den Gott eingeschlagen hat, das Gegenteil dessen erkennen, was wir zu erwarten hätten. Dieser Weg ist das Gegenteil des Rechtswegs. Vergebung ist ihrem Wesen nach das Gegenteil dessen, was der Sünder von Rechts wegen zu erwarten hat. Darin liegt das Problem der Vergebung. Es ist eine Verkennung ihres Wesens, und jedenfalls der größte Fehler, der in der christlichen Theologie begangen werden kann, wenn Vergebung im Grunde als etwas Selbstverständliches, als selbstverständlicher Ausfluß der göttlichen Liebe gedacht wird. Es bliebe dann völlig unerklärbar, daß sie von der Menschheit Jahrtausende hindurch als ein Problem empfunden ist, zu dessen Lösung sie sich immer wieder als unfähig erkennen mußte und daß dieselbe im Glaubensleben immer wieder als Problem, ja als das Problem desselben, empfunden wird. Aber erklärlich ist das, wenn und weil sie das Gegenteil des Selbstverständlichen ist. Und diesen Weg der Vergebung ist Gott in Christus bis in seine letzten Konsequenzen gegangen. Da ist die Frage notwendig: läßt sich, was so Gegenteil des unter dem Gesichtspunkt des Rechts Selbstverständlichen ist, sittlich rechtfertigen? Und das wird nur dann der Fall sein, wenn sich zeigen läßt, wie dieser Weg zum Ziel führt, wenn so das Leiden Christi ein zu seinem Zweck geeignetes Mittel ist, wenn es Mittel ist zur Herstellung des Reiches Gottes, zur Herstellung einer Gottesgemeinschaft, in welcher der Mensch sich völlig scheidet von seiner Sünde. Mittel zur Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses soll die Vergebung sein; dann wird dieselbe, dann wird die göttliche

Vergebung eine sittlich berechtigte sein, wenn sie das Mittel sein kann, eine sittlich geartete Gemeinschaft herzustellen, und also, wenn der Vergebungsglaube das Schuldbewußtsein voll und ganz bejaht.

Das wäre nun freilich nicht der Fall, wenn die Vergebung Gottes in Christo ein einfaches Amnestiedekret wäre; denn ein solches ist ein Rechtsakt, durch welchen das Recht im einzelnen Fall außer Kraft gesetzt wird, welches sich im einzelnen Fall auch rechtfertigen läßt, nicht aber als Grundlage einer Neuordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit, welche eine neue Achtung der Gebote Gottes zum Ziel hat. Wie so eine sittlich geartete Gemeinschaft, eine volle Hingabe der Menschheit an Gott erreicht werden könnte, ist unerfindlich. Von diesem Ziel des göttlichen Willens, dem Reich Gottes, aus, in welchem die Welt ganz Gottes ist, muß auch das Mittel bestimmt werden; von hier aus muß die Frage nach den sittlichen Bedingungen der Vergebung ihre Antwort finden. Denn um Herstellung einer solchen vollen Gemeinschaft, in der einer ganz des andern ist, handelt es sich bei aller Vergebung. Dann aber ergiebt sich, daß sie gebunden ist an die Eingehung des vollen Gemeinschaftsverhältnisses, dann aber auch berechtigt sein wird. Nur der vergiebt wirklich, der mit demjenigen, welchem er vergiebt, in volle Gemeinschaft tritt und alle Lasten derselben zu tragen willig ist. Auf dem Tragen der Last beruht das Recht des Gemeinschaftsverhältnisses. Derart ist nun aber die Vergebung, die Gott in Christus geübt hat. Er ist mit der Welt in Christo in volle Gemeinschaft getreten. Er hat nicht einen Boten seiner Liebe gesandt mit der Verkündigung einer Amnestie, sondern seinen Sohn. Damit wird die Vergebung erst zur Wahrheit. Und ist volle Gottesgemeinschaft das Ziel Gottes, so ist auch das der einzigste Weg. Er tritt in Christo in volle Gemeinschaft mit der Menschheit und läßt diesen alle Konsequenzen solcher Gemeinschaft tragen. Jesus trägt die Lasten des Verhältnisses, wie es denn der Apostel als das Gesetz Christi bezeichnet, daß einer des andern Last trage (Gal. 6, 2). Das ist die Bedeutung seines Verzichts auf die

Durchsetzung seines Rechts, seines ganzen Leidensweges, besonders seines Kreuzes, daß damit Jesus die Lasten des Verhältnisses vergebender Liebe trägt. Er weigert sich nicht, auch die letzten Konsequenzen des Verhältnisses, als eines Verhältnisses zu Sündern auf sich zu nehmen. Damit aber ist klar, daß die Vergebung, welche er geübt hat, keineswegs verbunden gewesen ist mit einer Leugnung oder Verkleinerung der Schuld. Denn Jesus entzieht sich eben nirgends den Konsequenzen, welche die Sünde der Menschheit für ihn mit sich bringt, er nimmt in ihnen Schuld und Strafe der Sünde auf sich; er unterwirft sich dem richtenden Ernst Gottes, welcher der Sünde die Strafe unerbittlich folgen läßt. Er trägt, indem er die Lasten der Gemeinschaft mit den Sündern willig trägt, eben unsere Last. So wird die Schuld nicht weggeleugnet, sondern als eine bestehende Größe anerkannt, welche Jesus aber auf sich nimmt und so wegschafft.

So erweist sich die Vergebung, die Jesus geübt hat, als eine sittlich berechtigte, obwohl sie das Gegenteil des Rechtsweges ist. Darum zeigte sich uns hier aber überhaupt die Lösung des Problems der Vergebung. Es läßt sich leicht zeigen, daß sie immer irgendwie ein Tragen fremder Schuld in sich schließt. An jedem sittlichen Verhältnis, im Verhältnis des Vaters zum Sohn, im ehelichen Verhältnis und sonst läßt sich das leicht nachweisen. Der Vater kann dem verlorenen Sohn nicht vergeben, ohne daß er seine Schuld innerlich sich aneignen, als die seine ansehen muß, er kann das Verhältnis zu ihm nicht festhalten, ohne viel innerliches und äußerliches Leiden, er kann ihn nicht wieder aufnehmen, ohne die Schande zu tragen, während umgekehrt dem Sohn des Vaters guter Name vor der Welt zum Schutz dient. Es findet in jedem Verhältnis vergebender Liebe jener Austausch statt, von Sünde und Gerechtigkeit und von den Folgen beider, von Lohn und Strafe, welchen wir in dem Verhältnis Christi zu den Sündern erkennen mußten. Vergebung und Vertretung gehören immer zusammen. Der, dem wir wirklich vergeben, für den werden wir auch immer irgendwie eintreten müssen. Deshalb ist es auch keine widersprechende Beurteilung, wenn wir Jesus

zugleich als den, der gottheitliche Vergebung übt, und als den, der uns vor Gott vertritt, und sein Kreuz zugleich als ein Vergeben und als ein Eintreten beurteilten. Wie sich für uns die zweite Beurteilung aus der ersten ergab, so folgt sie auch wesentlich aus ihr. Nur dasjenige Vergeben ist ein Vergeben, welches ein Eintreten ist, denn es ist ein völliges Einswerden mit den Sündern. Darum ist also Vergebung überhaupt sittlich berechtigt, weil es in solchem Einswerden, welches die Schuld auf sich nimmt, besteht. Jesus ist berechtigt zum Vergeben, weil er uns vertritt. Und Gottes Vergeben in Christo ist ein sittlich berechtigtes, weil es in einer Hingabe des Sohnes an die Sünder bis in die letzte der Sündenfolgen hinein besteht. Es besteht darum auch nicht der mindeste Widerspruch zwischen dem Luk. 15 dargestellten Vergeben des Vaters des verlornen Sohnes und dem Vergeben Gottes bezw. Jesu am Kreuz. Einen solchen Widerspruch behaupten, heißt nur der dort dargestellten Liebe ihre höchste That untersagen, heißt, es der Liebe, die den Feinden vergiebt, verbieten, für sie zu sterben.

Es ist deshalb weder berechtigt noch notwendig, die Sendung und besonders den Tod Jesu als einen Ausgleich der göttlichen Gnade mit der Gerechtigkeit zu verstehen. Bei dieser Darstellung ist weder die Gnade ganz Gnade, noch das Recht ganz Recht. Es wurde schon oben[1]) darauf hingewiesen, daß dieser Gedanke eines Ausgleichs der göttlichen Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit im Tode Jesu der Art, wie die Schrift von der Gerechtigkeit Gottes und ihrem Verhältnis zur Gnade redet, widerspricht. Eben diese Anschauung der Schrift aber von der auf dem Grunde der Gnade sich bethätigenden göttlichen Gerechtigkeit wird uns hier, auf Grund seiner Offenbarung in Christo, völlig verständlich. Ist Gott wirklich die Liebe, so kann es gar nicht anders sein, als daß jede Bethätigung, auch sein richterliches Walten, von hier aus bestimmt wird; sein richterliches Walten kann dann seine Norm nur haben an dem Verhalten der Menschen zu seiner Liebesoffenbarung und seine Entscheidung treffen nicht nach dem Maß

[1]) S. S. 13.

der Gesetzerfüllung, sondern nach Glauben oder Unglauben. So entspricht denn auch die Geschichte Jesu selbst nicht jenem Gedanken. Halten wir es fest, daß am Kreuz der für die Welt entscheidende Augenblick gekommen ist, in welchem es sich um die Frage handelt, ob nun das Gericht kommen soll oder nicht, daß die Hingabe Jesu in den Tod allein der Preis ist, um den es vorübergehen kann, so liegt doch in diesem Sachverhalt nichts, was zu der Vorstellung berechtigt, daß Gott von seinem Zorn über die sündige Welt nur abstehen kann, wenn sich in Jesu ein anderes Opfer für denselben gefunden hat. Das Tragen des göttlichen Gerichts ist nicht das Motiv, sondern die Konsequenz der Sendung Jesu. Es bedarf aber auch nicht dieses Gedankens eines Ausgleichs der göttlichen Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit; wir sahen vielmehr, wie die Gnade, wenn sie nur ganz als Gnade offenbar wird, die Schuld anerkennt, indem sie Schuld und Strafe auf sich nimmt. Das hat Gott in Christo gethan. Schriftgemäß ist es nicht, sowohl zu sagen: Gott muß, um zu vergeben, erst von der Menschheit das größte Opfer *fordern*, sondern er muß es *bringen*. Es ist nicht richtig, wenn Gott der Welt seinen Sohn schenkt, da zum höchsten Gesichtspunkt des Verständnisses des Handels Jesu den der Leistung der Menschheit an Gott zu machen, die in ihm erfolgen soll, nicht aber den der Gabe Gottes an die Welt. Ich wüßte, was hier schriftmäßiger und christlicher Gotteserkenntnis entspricht, nicht besser zum Ausdruck zu bringen, als mit den Worten Hamanns, welche es mir gestattet sei hier anzuführen: „Unglaube im eigentlichen historischen Wortverstande ist die einzige Sünde gegen den Geist der wahren Religion, deren Herz im Himmel und ihr Himmel im Herzen ist. Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschheit gethan und geleistet. Nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gut, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche

Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt."[1]) So enthält auch die schon einmal erwähnte Stelle Jes. 43, 3. 4. nicht den Gedanken, daß Gott Israel nur retten kann, wenn er seinem Zorn über das sündige Volk an andern Völkern eine Genugthuung verschafft hat, und daß er jene deshalb preisgebe, sondern daß ihm zur Rettung Israels kein Preis zu hoch ist. Er bringt jedes Opfer. Und auch das nennt der Prophet Stellvertretung. Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß in der Schrift nie Gott, sondern immer nur der Mensch, die Welt, Objekt der Versöhnung ist. Gott aber ist der Versöhnende. Gott versöhnt, die Welt wird versöhnt (2. Kor. 5, 19; Röm. 5, 10 καταλλάσσειν). Ebenso ist bei ἱλάσκεσθαι, sühnen, der Priester zwar Subjekt, aber nicht, wie in der Profangräcität, die Gottheit, sondern der Mensch oder die Sünde das Objekt. Es ist eine Mißachtung dieses Sprachgebrauchs und der darin vorausgesetzten Gotteserkenntnis, wenn Luthardt erklärt: „Der Sache nach ist es dasselbe, wie wenn wir sagen: Gott ist versöhnt worden".[2]) In der Schrift ist die Lehre vom stellvertretenden Eintreten Christi eingeordnet und begründet in einer andern Gotteserkenntnis, wie in der altprotestantischen Dogmatik, wie denn die Gotteslehre der letzteren am wenigsten von der erneuerten Erkenntnis Christi aus durchdrungen und mit derjenigen der Schrift, wie außer einem Vergleich der beiderseitigen Vorstellungen von der Gerechtigkeit Gottes auch ein Vergleich der Lehre von der Heiligkeit ergiebt, in Einklang gesetzt ist.

Nicht von unten nach oben, durch eine von der Menschheit Gott dargebotene Leistung, sondern von oben nach unten zerreißt der Vorhang, nicht von der Menschheit aus wird der Bann der Schuld, welcher sie von Gott scheidet, durchbrochen, sondern Gott selbst ist es, welcher in vergebender Liebe denselben durchbricht, indem er in die unter demselben seufzende

---

[1]) Golgatha und Scheblimim 1784 b. Roth, Hamanns Schriften Band VII. S. 88.

[2]) A. a. O. S. 404.

Welt hinein seinen Sohn giebt, welcher damit auch seinerseits unter diesen Schuldbann tritt. Nicht die Menschheit ist's, welche das Verhältnis wieder anknüpft, das steht nicht ihr zu, Gott ist es, von welchem die Herstellung ausgeht. Herstellung des vollen Gemeinschaftsverhältnisses ist sein Ziel; dann ist sein Zweck mit der Welt erreicht, wenn die Welt ganz Gottes ist und Gott ganz der Welt gehört. Das ist der Zustand des „Reichs Gottes". „Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein" (Apok. 21, 3). Aber dieser Zustand kann nicht sofort herbeigeführt werden durch eine unverhüllte Gottesoffenbarung; diese würde, wie wir sahen, ja nur zum Gericht führen. Gott muß sich die von ihm abgefallene Welt wieder *erwerben*. Das ist die Aufgabe, mit der er Jesus, den Sohn, in Knechtsgestalt in die Welt sendet. An die Stelle aller Opfer und sonstigen Sühneversuche der Menschheit tritt die Gabe, welche Gott giebt, welche er aber auch geben muß, wenn die Welt wieder *seine* Welt werden soll. In die dem Gericht unaufhaltsam entgegeneilende Welt hinein hat er seinen Sohn gegeben, um sie vor diesem Schicksal zu bewahren; anstatt zu richten, sendet er Christum, nicht, weil er nicht anders vom Gericht abstehen kann, als wenn er seiner Gerechtigkeit oder seiner Heiligkeit oder seinem Zorn vorher eine Genugthuung verschafft hat, sondern, weil es nur durch eine volle Gemeinschaft Gottes mit der Welt zu einer vollen Gemeinschaft der Welt mit Gott, zum Reiche Gottes kommen kann. Darum wird Gott Mensch. Die Sendung Christi ist die Übung vergebender Liebe im vollsten Sinne des Wortes und bis in die letzten Konsequenzen hinein. Die letzte dieser Konsequenzen ist der Tod. In Christo tritt Gott zur Menschheit in ein Verhältnis vergebender Liebe, nachdem zuvor durch die Sünde die Menschheit ihm und er der Menschheit fern gewesen war und nur in Israel ein Verhältnis unvollkommener Gemeinschaft bestanden hatte. Dies Verhältnis aber kann Gott nicht durchführen, ohne den Sohn ins Todesgericht hinzugeben. Die Teilnahme an der Lage der Sünder bis in den Tod hinein, womit auch die Teilnahme an ihrem Verhältnis zu Gott gegeben ist, bildet für Jesus die

Voraussetzung, unter welcher er berechtigt ist, die Sünder an seinem Verhältnis zu Gott teilnehmen zu lassen. Dies ist aber auch der notwendige Erfolg seines Todes. Indem er stirbt, kommt es nicht zum Gericht, und indem er das Todesgericht überwindet, ist der Gerichtsbann für die Menschheit durchbrochen. So hat Jesus die Welt Gott zum Eigentum *erwerben* müssen, aber auch erworben. Weil er König ist, so muß er Priester sein, aber weil er Priester ist, so darf er auch König sein. Priestertum ist die erste und vornehmste Aufgabe seines Königtums, und darum Königtum der Lohn seines Priestertums. Darin, daß der messianische König sich bezw. Gott die Herrschaft erwerben muß, liegt der Grund der Menschwerdung.

Der Weg, welchen Gott geht, ist so der dem Rechtsweg denkbar entgegengesetzteste. Anstatt zu richten, sendet Gott seinen Sohn, anstatt zu richten, giebt er seinen Sohn in den Tod. Als der Vergebende sendet er Christum, als der Vergebende läßt er ihn die Sündenstrafe tragen und nimmt Christus die Sündenstrafe auf sich; daran ist aber auch sein Vergeben gebunden. Als der Vergebende ist er dazu genötigt, als der Vergebende dazu geeignet; wenn es überhaupt ein Tragen fremder Strafe giebt, wer mehr, wer anders ist dazu geeignet, als eben der Vergebende? Deshalb aber ist das Vergeben Gottes auch geeignet, das Mittel zur Herstellung eines sittlich gearteten Gemeinschaftsverhältnisses zu sein. Das Bild Christi enthält so den Gegensatz zur Sünde in allen seinen Zügen. Es enthält diesen Gegensatz zunächst schon darin, daß es in allen seinen Zügen dem Sünder zum Bewußtsein bringt, daß er *Gnade* bedarf, daß er nur gerettet werden kann, wenn Gott Gnade für Recht ergehen läßt. Das liegt schon in der Thatsache, daß Jesus nicht der Bote der Liebe sein will, sondern der, der richten und nur deshalb auch vergeben kann. Diesen Gegensatz der Gnade gegen die Sünde zeigt dann die ganze Persönlichkeit Jesu. Wenn Kähler einmal als das Glaubenweckende im Bilde Jesu die unerfindbare Einzigartigkeit desselben bezeichnet,[1]) worin anders besteht diese

[1]) Wissenschaft der christl. Lehre 2. A. S. 310.

Einzigartigkeit als darin, daß hier die Gnade ganz als Gnade und doch gerade so zugleich im vollsten Gegensatz gegen die Sünde erscheint, daß es die denkbar stärkste Anziehung des Sünders mit der denkbar stärksten Abstoßung seiner Sünde vereinigt? Wo aber trägt das Bild Jesu diesen doppelten Zug mehr in sich, als am Kreuz, wo Jesus für die Sünder sterben muß, um sie zu retten? Gerade das Bekenntnis: die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, ist Sünden- und Glaubensbekenntnis zugleich; es giebt kein Bekenntnis, welches im höhern Maße beides zugleich sein könnte als dieses. Hier ist der Glaube selbst die denkbar vollständigste Buße. Giebt es doch auch sonst nichts, was so zur Buße nötigt, als das Leiden der Liebe unter der Sünde (Röm. 12, 20). Das ist aber die göttliche Legitimation des Christusbildes der Schrift, damit trägt dasselbe das Kriterium des Gottes in sich, welchen uns unser Gewissen bezeugt, als dessen, der die Sünde richtet. Er gewährt uns in Christo die Möglichkeit des Glaubens nicht, ohne uns zugleich zur Buße zu nötigen. Das verbürgt, daß das Bild der Wirklichkeit entspricht. Wer hätte auch den Weg der göttlichen Selbsterniedrigung in der Sendung des Sohnes in unser Fleisch und Blut bis zu seinem Tode am Kreuz zu erdichten gewagt? Bildet doch noch heute diese Paradoxie, welche im Mittelpunkt des Christentums steht, das größte σκάνδαλον menschlichen Denkens, welches an die Stelle der Erniedrigung der Gottheit vielmehr die Erhöhung der Menschheit in Jesus setzen möchte. Aber wenn die Gnade Gottes das Gegenteil dessen ist, was der Sünder zu erwarten berechtigt ist, so kann auch nur eine Paradoxie den Glauben ermöglichen.

Nach dem allen ist nun aber auch der Weg, den Gott eingeschlagen hat, derjenige, welcher zum Ziel führt, uns vor dem Gericht zu retten und das Reich Gottes herbeizuführen. Durch die volle Gemeinschaft, in welche hier Gott mit der Welt tritt, ist derselbe geeignet, uns an Gott zu binden, uns zu bewegen, nicht das Mißtrauen, sondern die Feindschaft fahren zu lassen und so uns zugleich von unserer Sünde zu scheiden. Indem der Glaube an Christus zugleich Buße ist,

nötigt er zu fortwährendem Kampf mit der Sünde. So ist hier das Problem der Sünde völlig gelöst, nicht nur, sofern ihre Schuld, sondern auch, sofern ihre Macht in Frage kommt. Es ist gelöst, indem Gott zunächst die Schuld aufgehoben hat durch die Vergebung, und konnte auch gar nicht anders gelöst werden, denn nur in der Gemeinschaft Gottes ist für den Menschen Überwindung der Sünde denkbar. Aber die Vergebung, sowie sie in Christo erfolgt ist, kann der Mensch nicht anders glauben, als indem er sich von seiner Sünde scheidet. Das hebt der Apostel hervor, wenn er sagt, daß das Kreuz Christi zum Kreuzigen des Fleisches verpflichte, daß durch das Kreuz Christi er der Welt und die Welt ihm gekreuzigt sei. (Gal. 5, 24; 6, 14.) Deshalb aber erreicht das Opfer, welches Gott gebracht hat, was alle Opfer der Menschen nicht erreichten: daß der Mensch selbst das Opfer an Gott wird (Röm. 12, 1). Auf Grund desselben hat Jesus ein Recht an uns, es ist für ihn das Mittel gewesen, sich die Welt zu erwerben, und es erweist sich darum zugleich als das geeignete Mittel, die Menschen für Gott zu gewinnen. Der Glaube an den Gekreuzigten enthält stets die Nötigung in sich, dem zu leben, der für uns gestorben und auferstanden ist, damit aber die Nötigung Gott zu leben (2. Kor. 5, 15). So ist das Kreuz Christi das Mittel, eine Gemeinde zu sammeln, welche sich als Gottes Eigentum weiß, welche Gott dient, welche Gott zum König hat und welcher er deshalb auch einst das Reich geben kann. Die Predigt vom Kreuz ist es, durch welche es schließlich zur vollen Verwirklichung der Heilsabsichten Gottes kommt, zu jenem Zustand, in welchem der Sohn dem Vater die ihm unterthan gewordene Welt zu Füßen legen wird, „auf daß Gott sei alles in allem“ (1. Kor. 15, 28).

Stellenregister.

Kap.	Seite
Genesis.	
18	147
Exodus.	
19, 6	136
21, 30	100
28, 12	136
32, 32	147
32, 33	115
33, 20	128
34, 6. 7.	129
Leviticus.	
17, 11	102
—, 11. 12	132
Numeri.	
3, 12	132
1. Samuelis.	
12, 3	100
15, 22	132
Psalmen.	
2	70
22	**111.** 146. 151
32, 2	55
49, 8. 9. 15	101
49, 8. 9	140
50, 12. 13	130
51, 19	132
103, 14	129
110	70
110, 1	71. 79
118, 22. 23	99

Kap.	Seite
Jesaja.	
6	129
7, 14	70
9, 6	70
11, 9	46
43,3.4	**126.** 145. 173
49, 4	153
50, 6	153
53	86. 134. **151**
53, 1. 2. 6. 10	153
53, 4. 10	134
56, 7	160
65, 8	147
Jeremia.	
23, 1—6	106
—, 6	47. 70
31, 34	47
33, 8	46
Ezechiel.	
14, 14—20	148
22, 30. 31	147
34, 23	106
36, 25. 27	46
37, 24	106
Hosea.	
6, 6	132
Joel.	
3, 1—5	46
Amos.	
5, 12	100

Kap.	Seite
Habakuk.	
2, 14	46
Zephanja.	
3, 9	46
Sacharja.	
11	106
14, 9	45
—, 16. 20	47
—, 16—19	160
Maleachi.	
1, 11	47. 160
Neues Testament.	
Matthäus.	
3, 12	49
5, 6	49
—, 11. 44. 45	96
7, 11	49
9	65
—, 1—8	71
—, 15	97
10, 17. 19	99
—, 34. 38	96
11, 5	44
—, 27	70
12, 28	44
12, 39	97. 98
13,30.41.49.50	49.50
13, 44—46	59
13, 58	66

Kap.	Seite
16, 4	98
—, 16	89
—, 18	50
—, 19	70
—, 21. 23	89. 98. 99
17, 22. 23	99
18, 23—25	59
20, 17 ff.	99
20, 28	**100**
21, 19	65
—, 42	99
22, 41—46	71. 72
26, 26—28	100. 102
—, 37	110
—, 53	108
—, 63	72
27, 46	**110 ff.**
28, 18	70
Markus.	
2, 19. 20	97
8, 31	99
9, 31	99
10, 32. 34	99
10, 45	**100**
14, 33	100
Lukas.	
4, 16—30	89. 97
—, 17—21	44
5, 35	97
9, 22. 44	99
—, 31. 35	114
11, 29 ff.	97
12, 32	50
—, 35 ff.	49
—, 49. 50	145
13, 32. 35	98. 146
15	**54. 63. 171**
17, 21	44
18, 31—34	99
21, 29	50
22, 44	110
23, 34	109. 164
24, 44—48	36

Kap.	Seite
Johannes.	
1, 12	63
—, 14	140
—, 29	144
—, 48	55
2	64
2, 19 ff.	105. 140
3, 1 ff.	54
—, 14	105
—, 17. 18	54. 55
—, 35	73
5, 17. 18. 19	71. 75. 82
—, 22—24. 27. 28	54
—, 29	55
6, 39	55
—, 44	163
—, 48 ff.	106
—, 51. 53	106
—, 57	55
—, 69	72
10, 12. 17. 18	106. 107
—, 27. 28	55
—, 30 ff.	71
11, 25. 26	70
12, 24	107
—, 47	54. 55
13, 1 ff.	107
14, 31	107
15, 13	107
15, 18	109
16, 1 ff.	109
18, 11	107
—, 6. 9	108
—, 33—38	54
20, 17	119
—, 28	79
—, 29	118
—, 30. 31	36. 37
Apostelgeschichte.	
8, 32	115
17, 30	165
20, 28	139
26, 23	117

Kap.	Seite
Römerbrief.	
3, 25	139. 140
4, 25	119
5, 9	139
5, 10	173
5, 12 ff.	125
7, 25	129
8, 3	**116**
8, 7	160
—, 17	144
—, 34	120
9, 3	115
12, 1	132. 177
—, 20	176
14, 17	56
1. Korintherbrief.	
1, 23	117
2, 8	164
5, 7	141
6, 20	139
7, 23	139
11, 25	139
—, 26	141
15, 20	144
—, 28	177
2. Korintherbrief.	
4, 12	116
5, 15	116. 177
5, 19	173
5, 21	**116**
Galaterbrief.	
3, 13	**116.** 139
4, 4	143
—, 5	139
5, 24	177
6, 2	169
—, 14	177
Epheserbrief.	
1, 7	139
2, 13	139
5, 2	138. 139

Kap.	Seite
Philipperbrief.	
2, 6	123
—, 17	132
3, 20	56
Kolosserbrief.	
1, 3	129
—, 18	144
—, 20	139
—, 24	146. 148. 151
2, 14	140
3, 17	129
2. Timotheusbrief.	
4, 6	132
Titusbrief.	
2, 14	140
1. Petrusbrief.	
1, 18	140
—, 19	139
2, 24	140
2. Petrusbrief.	
2, 1	139
1. Johannesbrief.	
1, 7	139
2, 2	139
Hebräerbrief.	
2, 14. 17	138
5, 5. 6	138
7, 23. 24. 26	138
9, 7. 24	140
9, 11. 14	138
9, 22	134
9, 16 ff.	140
10, 3	137
—, 7	138
—, 19. 20	140
11, 26	146
13, 20	144
Offenbarung.	
21, 3	174

Druckfehlerberichtigung.

S. 76 Z. 9 v. u. im Text lies statt: überliefern: nicht überliefern.
S. 93 Z. 11 v. u. lies statt: die Versiegelung: als die Versiegelung.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01020 3059